



LA PROFUNDA HUELLA HISTÓRICA DE LOS PUEBLOS DEL ISTMO CENTROAMERICANO

XI CONGRESO DE LA RED CENTROAMERICANA
DE ANTROPOLOGÍA

EDITORAS
MA. DEL CARMEN ARAYA JIMÉNEZ
SILVIA SALGADO GONZÁLEZ

CIAN CENTRO DE
INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS

LA PROFUNDA HUELLA HISTÓRICA DE LOS PUEBLOS DEL ISTMO CENTROAMERICANO

XI CONGRESO DE LA RED CENTROAMERICANA
DE ANTROPOLOGÍA

MARÍA DEL CARMEN ARAYA JIMÉNEZ
SILVIA SALGADO GONZÁLEZ

EDITORAS

LIBROS

CIAN CENTRO DE
INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS

305.897.072.8

P964p La profunda huella histórica de los pueblos del istmo centroamericano :
XI Congreso de la Red Centroamericana de Antropología / María
del Carmen Araya Jiménez, Silvia Salgado González, editoras. –
[San José, Costa Rica] : Centro de Investigaciones Antropológicas,
2020.

1 recurso en línea (145 páginas) : ilustraciones (principalmente a
a color), diagrama en blanco y negro, gráfico en blanco y negro, mapas
a color, archivo de texto, PDF, 14.8 MB. – (Libros CIAN)

“Los trabajos publicados en este libro se derivan de las conferencias
magistrales presentadas durante el XI Congreso de la Red Centroameri-
cana de Antropología, el cual tuvo lugar en la Facultad de Ciencias
Sociales de la Universidad de Costa Rica del 27 de febrero al 3 de mar-
zo del 2017”

ISBN 978-9968-9686-2-1

1. INDÍGENAS DE AMÉRICA CENTRAL. 2. CULTURAS
INDÍGENAS – AMÉRICA CENTRAL. 3. ETNICIDAD – AMÉRICA
CENTRAL. 4. IDENTIDAD CULTURAL – AMÉRICA CENTRAL.
5. ETNOLOGÍA – AMÉRICA CENTRAL. I. Araya Jiménez, María
del Carmen, editora. II. Salgado González, Silvia, editora. III. Serie.

CIP/3621

CC.SIBDI.UCR

Revisión filológica: Laura Zúñiga Campos

Diagramación: Ernesto Bolaños Villegas

Corrección de pruebas: Personas autoras

Diseño de portada: Ernesto Bolaños Villegas

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados. Hecho el
depósito de ley.

LIBROS DEL CENTRO
DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS (CIAN)

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Norberto Baldi Salas,
Centro de Investigaciones Antropológicas (CIAN) de la Universidad de Costa Rica

Dra. Giselle Chang Vargas,
Centro de Investigaciones Antropológicas (CIAN) de la Universidad de Costa Rica

Dr. Miguel Lisbona Guillén,
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR)
de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Dr. Mauricio Murillo Herrera,
Centro de Investigaciones Antropológicas (CIAN) de la Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Rodríguez Castillo,
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR)
de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Dra. Keilyn Rodríguez Sánchez,
Posgrado en Antropología de la Universidad de Costa Rica

Dr. Mario Zúñiga Núñez,
Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica

ÍNDICE

Índice general

Introducción	8
Istmicidad. Persistencia de la historia y estrechos dudosos <i>Marcos Guevara Berger</i>	17
Geopolítica de la identidad étnica y lingüística del Istmo centroamericano. Una propuesta desde el territorio ancestral lenca <i>Gloria Lara Pinto</i>	36
Producción y redes de intercambio en el sur de América Central en el Siglo XVI. Una perspectiva desde el estudio de la sal <i>Eugenia Ibarra Rojas</i>	59
El occidente de México y los posibles contactos con centro y Sudamérica. La ruta del pacífico <i>Ernesto Vargas Pacheco</i>	81
Los rostros étnicos de México. Relaciones interétnicas, identidades y autonomías <i>Miguel Alberto Bartolomé Bistoletti</i>	98
Fuentes de información	118

Índice de figuras

Figura 1.	Proyectos de canales transístmicos en la región centroamericana	23
Figura 2.	Área Istmo-colombiana	26
Figura 3.	Motivo hombre-jaguar en jarrón cerámico de Nicoya	28
Figura 4.	Representación del dios Mixcóatl atacando a un jaguar, Códice Féjervary-Mayer.....	28
Figura 5.	Mixcóatl cazando a un jaguar, Códice Vaticano Latino	29
Figura 6.	Monumento Nacional, Parque Nacional de San José	33
Figura 7.	Punto de origen y dispersión de las lenguas mayances 2200 a.C.-100 d.C.	39
Figura 8.	Zonas culturales de Centroamérica	40
Figura 9.	Microfilo Lenmichí	41
Figura 10.	Distribución de las lenguas lenmichí en la Zona Central 10000-4000 AP.....	42
Figura 11.	Entradas en Honduras durante la Conquista Española, 1524-1536	46
Figura 12.	Provincias indígenas en Honduras, ca. 1500	47
Figura 13.	Ubicación de los principales asentamientos en la frontera Lenca-Chortí-Nahua-Pipil, 1530-1539.....	52
Figura 14.	Provincias indígenas en El Salvador, alrededor de 1500.....	53
Figura 15.	Pueblos indígenas del sur de América Central en la víspera de la conquista española	60
Figura 16.	Ruta de Juan Vázquez de Coronado de 1564	64
Figura 17.	Rutas transístmicas	65
Figura 18.	Ríos y salinas del sur de América Central en el siglo XVI, con énfasis en el Pacífico	71
Figura 19.	Rutas indígenas siglos XVI-XVII	76
Figura 20.	Mapa de pueblos de indios del Valle Central.....	78
Figura 21.	El Occidente de México (Sinaloa, Nayarit, Jalisco, Colima, Michoacán y Guerrero según algunos investigadores)	82
Figura 22.	Localización de sitios con la cerámica más temprana.....	83
Figura 23.	Vasija Capacha	87
Figura 24.	Figurilla de El Opeño	89
Figura 25.	Tumba de tiro de El Opeño	90
Figura 26.	Tumba de tiro.....	91
Figura 27.	Figurilla Chupícuaro	92
Figura 28.	Arquitectura circular.....	93

Figura 29. Piezas de metal, hachas	95
---	----

Figura 30. Figurilla Mezcala, Guerrero	96
---	----

Índice de tablas

Tabla 1. Topónimos lencas, nahua-pipiles y mayas en el Bajo Río Motagua y Bajo Río Chamelecón	49
--	----

Tabla 2. Pueblos “chontales” repartidos en la provincia de Cuscatlán, 1532	55
---	----

Tabla 3. Medidas y equivalencias para la sal en el sur de América Central, siglo XVI	79
---	----

Tabla 4. Secuencias cronológicas	85
---	----

INTRODUCCIÓN

Los trabajos publicados en este libro se derivan de las conferencias magistrales presentadas durante el *XI Congreso de la Red Centroamericana de Antropología*, el cual tuvo lugar en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica (UCR), del 27 de febrero al 3 de marzo del 2017. Esta fue la segunda vez que el Congreso de la Red se realizó en la UCR, ya que veintitrés años atrás, del 3 al 7 de octubre de 1994, se celebró el primero de ellos denominado *Centroamérica ante el cambio global: identidades, etnicidad y violencia*.

Desde el primer congreso, la Antropología se había desarrollado sustantivamente. En Costa Rica, se creó la Comisión del Posgrado en Antropología el 12 de mayo de 1995 y en marzo de 1998 comenzó la primera promoción; el 8 de enero del 2008 la Escuela de Antropología empezó a funcionar como unidad académica independiente al separarse de la unidad anterior, la Escuela de Antropología y Sociología. A partir de marzo del 2014, la Escuela de Antropología contó con nuevas y amplias instalaciones para laboratorios y áreas para el personal administrativo, docente y estudiantil en el nuevo edificio de Ciencias Sociales en la Ciudad de la Investigación. El crecimiento permitió trabajar de manera más sistemática

en la propuesta de crear un centro de investigaciones antropológicas, cuya aprobación por parte del Consejo Universitario de la UCR fue confirmada en marzo del 2017.

Bajo ese contexto, se valoró oportuno que los representantes ante la Red Centroamericana de Antropología, de la Escuela y del Posgrado en Antropología de la UCR, con el aval del rector Henning Jensen Pennington, solicitaran en el 2015, después de veintiún años, nuevamente la organización del congreso; se esperaba generar una interacción mayor entre estudiantes, profesores y graduados de la Escuela y del Posgrado, colegas de la región y de las instituciones académicas mexicanas que participan en la Red y en los congresos, para valorar no solo los avances de la antropología costarricense, sino de toda Centroamérica. La propuesta fue aprobada en la reunión de los representantes de la Red Centroamericana durante el *X Congreso Centroamericano de Antropología: el desarrollo de la Antropología en Centroamérica y en el Sur de México*. Este se llevó a cabo en la ciudad de Mérida, en Yucatán, del 23 al 27 de marzo del 2015. Desde esa fecha, Silvia Salgado González —entonces directora de la Escuela de Antropología— pasó a ser presidenta de la Red Centroamericana por los siguientes dos años, hasta que terminó el XI Congreso.

Organización del XI Congreso de la Red Centroamericana de Antropología

Una vez que la propuesta fue respaldada por la Asamblea de Escuela el 18 de marzo del 2015, se nombró la comisión organizadora del XI Congreso, conformada por la Dra. María Eugenia Bozzoli Vargas, profesora emérita de la UCR, pionera de la Antropología en esta universidad y fundadora de la Red Centroamericana de Antropología, junto a otros colegas como la Dra. María del Carmen Araya Jiménez, coordinadora de la Comisión de Investigación y Acción Social de la Escuela y representante de Costa Rica ante la Red en diversas ocasiones; el Dr. Mauricio Murillo Herrera, director del Posgrado en Antropología y representante ante la Red; la Dra. Patricia Fernández Esquivel, coordinadora del Laboratorio de Arqueología. Asimismo, hasta mediados del 2016, participaron la Dra. Denia Román Solano, coordinadora del Laboratorio de Etnología, y la Dra. Keilyn Rodríguez Sánchez por su experiencia en la organización de eventos académicos. La Dra. Silvia Salgado González presidió la comisión organizadora.

María del Carmen Araya sugirió formular un proyecto que permitiera el respaldo de la Vicerrectoría de Investigación al congreso para obtener recursos materiales y económicos, así como tiempos docentes. Para ello, se le solicitó y asignó carga académica a la profesora M. Sc. Mónica Aguilar Bonilla para que elaborara el borrador del proyecto de acuerdo con la guía de la comisión. Finalmente, se le pidió a la M. Sc. Michelle Jones Pérez, profesora interina de la Escuela de Antropología, que elaborara la infraestructura virtual del congreso e implementara la propuesta, por lo que se le nombró coordinadora ejecutiva del Comité del Congreso.

Otras instancias de la UCR que facilitaron recursos para el desarrollo del congreso fueron la Rectoría, que aportó el capital económico para el hospedaje de un representante por cada país miembro de la Red; la Oficina de Asuntos Internacionales (OAICE), que otorgó los tiquetes aéreos, hospedaje y viáticos para los colegas del extranjero que fueron homenajeados o invitados a dar una conferencia magistral. En este rubro también contribuyó

la oficina del Centro de Estudios Mexicanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) con sede en la UCR. La Oficina de Divulgación apoyó con el diseño del logo del congreso, con carpetas y con la organización de aspectos protocolarios. La Asociación de Estudiantes de Antropología dio almuerzos en la soda de la Facultad de Ciencias Sociales y coordinó hospedaje solidario para estudiantes universitarios de otros países centroamericanos que lo necesitaran. El Sistema de Estudios de Posgrado de la Universidad de Rice ofreció la recepción en la inauguración del congreso. El Museo del Jade del Instituto Nacional de Seguros, a través de la directora Laura Rodríguez Rodríguez, apoyó con tiquetes aéreos y hospedaje a varios de los participantes extranjeros del simposio *Consideraciones recientes sobre la producción de jade en México, Centroamérica y el Caribe insular*, organizado entre la UCR, el Museo del Jade y el Centro de Estudios Mexicanos de la UNAM.

Una de las primeras tareas de la Comisión fue elaborar una propuesta para el desarrollo del congreso, en la cual se consideró relevante impulsar seis simposios sobre aspectos particularmente pertinentes y significativos de la realidad de los pueblos centroamericanos, así como del quehacer académico de la Antropología. Esos simposios se estructuraron bajo los siguientes temas:

- 1) Exclusión social, violencia y desigualdad
- 2) Comunidades, ambiente y bienestar
- 3) Etnicidad, pluralidad cultural y Estado
- 4) Valores y riesgos en torno al patrimonio cultural
- 5) Orientaciones metodológicas en Antropología
- 6) Teorías antropológicas

A los anteriores se unieron simposios y ponencias sugeridas por otros participantes. Se deliberó durante varias sesiones sobre cuáles deberían ser las personas a quienes se le otorgara la dedicatoria del congreso; se acordó reconocer el conocimiento construido por un grupo de académicos que, de forma independiente inicialmente, pero coincidente, aportaron con sus investigaciones a partir de 1970 y con mayor fuerza aún entre 1980 y 1990 la base para mostrar el desarrollo milenario de los pueblos hablantes de la familia de lenguas chibchen-ses en territorios del sur de Centroamérica y del noroeste de Colombia. Esto contribuyó con el planteamiento de una Región Histórica Chibcha, la cual representaría el territorio ancestral de los pueblos hablantes de esa familia lingüística. Dicho territorio se ha denominado más recientemente como la Región Histórica Istmo-Colombiana, ya que en el sitio también había pueblos hablantes de otras familias lingüísticas producto de migraciones.

La propuesta de la comisión fue avalada, en primera instancia, por la Asamblea de la Escuela de Antropología el 9 de diciembre del 2015 con la finalidad de presentarla en la reunión intermedia de la red, la cual se hace entre congresos. Esta se realizó el 8 de abril del 2016 de forma virtual desde la plataforma de la UNAN-Managua y coordinada por la secretaria de la Red, la Dra. María Dolores Álvarez. En esta instancia, la propuesta se aprobó.

Dedicatoria del XI Congreso

Los investigadores y académicos a quienes se les dedicó el congreso son el Dr. Ramiro Barrantes Mesén, profesor emérito de la Escuela de Biología de la UCR; el Dr. Adolfo Constenla Umaña (q.e.p.d.), profesor emérito de la Escuela de Filología de la UCR; el M.

Sc. Óscar Fonseca Zamora, profesor jubilado de la Escuela de Antropología de la UCR; y el Dr. Richard Cooke, investigador del Centro de Investigaciones Tropicales de la Smithsonian Institution con sede en Panamá.

Los aportes de los académicos mencionados se valoraron de especial manera al considerar que el origen de sus ideas se dio en el contexto centroamericano y por ser de la región, con la excepción de Richard Cooke, inglés de nacimiento, pero residente permanente hace más de cuarenta años en Panamá. Todos ellos contribuyeron a crear el concepto de Región Histórica Chibcha o Istmo-Colombiana, han trabajado en instituciones de la región y, aunque iniciaron sus investigaciones de forma independiente, incorporaron los resultados del trabajo de los otros en la medida en que se complementaba con el propio.

En 1982 Richard Cooke publicó un artículo denominado *Los guaymíes sí tienen historia*; analizó el conocimiento producido hasta ese momento por la genética, la lingüística, la arqueología, la etnohistoria y la etnología para sustentar que los pueblos ngäbe (guaymíes) tenían una larga historia en los territorios que actualmente ocupa Panamá. Con ello respaldó los legítimos reclamos de los ngäbe sobre sus derechos a estos territorios. Mientras tanto, Adolfo Constenla y Ramiro Barrantes habían iniciado sus estudios sobre aspectos lingüísticos y genéticos, respectivamente. Constenla publicó en 1991 el estudio *Las lenguas del Área Intermedia: introducción a su estudio areal*, donde mostró el desarrollo y la relación de las lenguas de lo que denominó la estirpe chibchense. Además, con base en estudios glotocronológicos, calculó el tiempo de separación de las lenguas de esta estirpe chibchense en unos 7000 años A.P. Constenla propuso la zona que actualmente define la frontera entre Costa Rica y Panamá como el lugar de dispersión de los hablantes del proto-chibcha.

Por su parte, Barrantes, especialista en genética de poblaciones, argumentó en *Evolución en el trópico: los amerindios de Costa Rica y Panamá*, de 1993, que la filogenia de los pueblos hablantes de lenguas mostraba una estructura genética que denotaba un origen común con una profundidad histórica coincidente con la apreciación de Constenla. Óscar Fonseca integró lo planteado por los dos autores anteriores con una nueva interpretación de la información arqueológica que lo llevó a acuñar el concepto de Región Histórica Chibcha o Región Istmo-Colombiana; eso fue desde una posición teórica que definía la arqueología como una disciplina histórica. Con ello, se procuraba mostrar la profundidad de las conformaciones socioculturales americanas y la necesidad de un entendimiento del proceso que ha generado la pluralidad cultural de las naciones que la integran, con la intención no solo académica, sino política, de ofrecer una interpretación histórica que reconozca las contribuciones y los derechos de sus múltiples pueblos. La interpretación de la historia se oponía a la interpretación oficial en Latinoamérica, en la cual, a partir del siglo XVI, se les atribuye a los españoles —durante el proceso colonial— y a los criollos —en el período republicano— ser los creadores y protagonistas en la construcción de la nación.

Se afirma que la propuesta generada por los dedicados del congreso rompió con las interpretaciones reduccionistas que explicaban los cambios y las características centrales de la historia profunda de los pueblos amerindios del sur de América Central, como un resultado del impulso dado por las “influencias” de regiones de Mesoamérica y de Suramérica. También, ofrece una perspectiva del largo desarrollo local y de las particularidades de este, que se contraponen a propuestas como la elaborada por Gordon Willey (1971) en su caracterización del Área Intermedia. Él plantea que los pueblos del área compartían pocos

elementos culturales y que la ausencia de estados era lo que principalmente la distinguía de otras áreas culturales adyacentes como la mesoamericana y la andina. Sin embargo, eso no implica que en la construcción del concepto de Región Istmo-Colombiana no se reconocieran las interacciones de diferente naturaleza que, a través del tiempo, se dieron con diversas regiones que impactaron el desarrollo local. Se destaca que los factores locales deben analizarse en detalle para entender el desarrollo histórico.

El planteamiento ha influenciado la reflexión de antropólogos centroamericanos o centro-americanistas, incluyendo académicos que trabajan en Estados Unidos, Canadá y Europa. Asimismo, desde la formulación, ha habido nuevas contribuciones de algunos de los autores iniciales, como Barrantes (1993), Barrantes et al. (1990), Constenla (2002 y 2005), Cooke (2015), Fonseca y Cooke (1993), Hoopes y Fonseca (2003), Baldí y Barrantes (en prensa) y por otros investigadores que respaldan, como Corrales (2011), o cuestionan su pertinencia, como González (2011), Ibarra y Salgado (2010). Estos aportes han enriquecido la discusión sobre el concepto.

Conferencias magistrales del congreso

Una vez definida la dedicatoria, se organizó un grupo de conferencias sobre las contribuciones de los dedicados del XI Congreso. Se les dio prioridad a temas sobre el desarrollo histórico de los grupos indígenas y sus territorios; para valorar sus logros y aportes a la realidad de los pueblos centroamericanos en la actualidad, se debe romper con la común práctica de la historia oficial, que inicia la interpretación del desarrollo centroamericano a partir del siglo XVI, con el arribo de los españoles.

Bajo la perspectiva anterior, se invitó a los académicos que se mencionarán a continuación. El Dr. Marcos Guevara Berger, antropólogo social costarricense y especialista en comunidades indígenas en Centroamérica y con un trabajo muy amplio en peritajes culturales con comunidades indígenas en Costa Rica, quien impartió la Conferencia Inaugural *Istmicidad: persistencia de la historia y estrechos dudosos*. La Dra. Gloria Lara Pinto, antropóloga social hondureña dedicada a temas de la arqueología y etnohistoria en reivindicación de la conexión del pasado remoto a los pueblos centroamericanos del presente, quien ofreció la conferencia magistral *Geopolítica de la identidad étnica y lingüística del Istmo Centroamericano: una propuesta desde el Territorio Ancestral Lenca*. La Dra. Eugenia Ibarra Rojas, antropóloga social e historiadora costarricense, ha aportado al conocimiento de la región centroamericana desde la arqueología y la etnohistoria, impartió la conferencia magistral *Producción y redes de intercambio en la región histórica chibcha: el Sur de América Central (siglos XVI y XVII)*. El Dr. Ernesto Vargas Pacheco, arqueólogo e historiador de origen costarricense, radicado en México, con una importante producción de conocimiento arqueológico y etnohistórico en el tema del área maya, quien desarrolló la conferencia de clausura *El Occidente de México y los posibles contactos con centro y Sudamérica, la ruta del Pacífico*. Finalmente, el Dr. Miguel Bartolomé Bistoletti, antropólogo social de origen argentino, radicado en México y cuya obra de gran envergadura y reconocimiento la ha realizado en ese país sobre el tema indígena, dio la conferencia magistral *Etnicidad e interculturalidad*.

Sobre el contenido de las conferencias, cabe destacar que el Marcos Guevara hace una sugerente reflexión sobre las acepciones más importantes que se le han dado al concepto de istmicidad centroamericana para mostrar que, además de circunstancias geográficas,

hay procesos históricos que explican por qué las sociedades centroamericanas tendieron al fraccionamiento y por qué las acciones integradoras no dieron los frutos deseados. En su reflexión se refiere a la información proveniente de la Historia, la Arqueología, la Lingüística y la Genética aportada por los investigadores a quienes se les dedicó el congreso señalados, la cual le permite plantear dos grandes visiones sobre el istmo centroamericano: una como territorio continuo entre continentes y otra como territorio estrecho entre océanos y mares. Ambas son fundamentales para entender la historia antigua y actual de la región, ya que presentan interpretaciones y acciones opuestas muchas veces nutridas de políticas colonialistas o imperialistas.

El hecho de que el Estrecho de Bering se cerrara hace tres millones de años, aproximadamente, contribuyó a convertir y a ver al istmo como un puente y un territorio continuo que albergó una serie de acontecimientos que tendieron a integrar los distintos grupos humanos que lo habitaron al menos desde hace unos 15000 años. Aunque tales acontecimientos se desarrollaron en un pasado remoto, persistieron hasta los tiempos republicanos, en el deseo y las acciones de orientar la región como una sociedad multicultural y plural. Por su parte, la visión del istmo como territorio estrecho se empezó a desarrollar con los procesos que se llevaron a cabo a partir del siglo XVI, cuando los españoles llegaron a América. A partir de este momento, se buscaron estrechos muy dudosos que contribuyeron a impulsar estrategias de división de los grupos que habitaban la región. No obstante, las estrategias impidieron el desarrollo de un trabajo conjunto como grupo y el fortalecimiento como sociedad en la región; es decir, quebraron la istmicidad centroamericana.

Gloria Lara Pinto retoma la propuesta del Área Central inicialmente planteada por el arqueólogo George Hasemann (q.e.p.d.) y posteriormente elaborada en colaboración con ella (Hasemann y Lara Pinto). El Área Central abarca territorios de Honduras, Nicaragua y El Salvador. Se concibe no solo como la frontera sureste de Mesoamérica, sino como una zona de fuerte interacción entre esta y otras áreas del sur del istmo centroamericano, marcada por un desarrollo milenario propio. La autora valida la propuesta de Adolfo Constenla, quien propone una presencia aproximadamente desde 10000 A.P. de poblaciones del microfilo lenmichí; la separación se dio poco tiempo después del protomisulencia y el protochibcha, así como la división alrededor del 7000 A.P. del primero del protolencia y del protomisumalpa. Con base en esta información y sustentada en datos lingüísticos, genéticos, climáticos, ambientales, arqueológicos e históricos, Lara Pinto delimita el territorio ancestral de los pueblos lenca al oeste por la barrera natural del río Motagua y al este, por la interacción milenaria con los pueblos misumalpas. Esta última frontera sufrió variaciones producto del ingreso de pueblos mesoamericanos a territorio ancestral lenca. A pesar de eso, los lenca mantuvieron la mayor parte del territorio donde permanecen actualmente. Además, con su forma de asentamiento espacial orientaron la ubicación de los centros coloniales establecidos por los españoles.

La conferencia de Eugenia Ibarra muestra cómo la condición ístmica centroamericana facilitó durante milenios el movimiento de gente, bienes e ideas entre pueblos. Hubo un gran dinamismo mediante el uso de rutas terrestres de caminos y senderos y vías de navegación fluvial y marítima. Ibarra basa su análisis en el modelo que John V. Murra (1975) construyó en el caso de las sociedades andinas sobre el control vertical de un máximo de pisos ecológicos. Argumenta que existían en ciertas épocas prácticas de mercado que facilitaban el intercambio en diferentes partes del istmo, desde Tehuantepec hasta Panamá. Tal

intercambio se daba con mayor intensidad entre las regiones más cercanas; Ibarra plantea cómo las estructuras políticas cacicales utilizaron el trueque para cimentar su poder y, al mismo tiempo, establecer alianzas para favorecer un mayor flujo de bienes y gentes, incluyendo las alianzas matrimoniales, con lo que ampliaban el control territorial. Ella utiliza específicamente el caso de la producción, intercambio y comercio de la sal antes y después del siglo XVI para exponer su tesis.

Ernesto Vargas explica que, en épocas anteriores al siglo XVI, hubo una serie de similitudes en la cultura material y en las prácticas de los pueblos de diferentes regiones del continente americano a lo largo del Pacífico, particularmente entre el Occidente de México, Centroamérica y regiones de América del Sur. Estas similitudes podrían indicar contactos significativos entre pueblos del continente en diferentes puntos de su geografía cultural y del tiempo; un caso discutido por el autor es el del desarrollo de la metalurgia en el Occidente de México. En esta región, investigaciones bien sustentadas han permitido determinar que el conocimiento y las técnicas utilizadas fueron adquiridas primeramente en lugares ubicados en Perú y en Ecuador y, posteriormente, la técnica de la cera perdida de Colombia o del sur de Centroamérica. Vargas invita a investigar en detalle si las similitudes que él señala corresponden a procesos de contacto e intercambio de ideas o bienes. Estudios así enriquecen el conocimiento de la dinámica histórica de los pueblos indígenas americanos que se extienden, en ocasiones, más allá de los límites establecidos por áreas culturales o regiones históricas.

Las conferencias mencionadas muestran que el istmo centroamericano no ha sido una isla ni que un concepto como el de la Región Histórica Chibcha o Istmo Colombiana implica un proceso de aislamiento. Por el contrario, eso significa que se ha tenido un desarrollo autónomo con importantes interacciones, como es común en muchos pueblos americanos. Documentos etnohistóricos e históricos señalan que antiguamente hubo pueblos del centro de México que se desplazaron hacia el Pacífico de América Central. Estos en algunos casos generaron cambios en las conformaciones socioculturales ístmicas y, aunque menos explorados, también se dieron movimientos en el sentido contrario. Son procesos poco estudiados que requerirán de una mayor colaboración en investigación de etnohistoriadores, etnólogos, arqueólogos, antropólogos sociales y antropólogos biológicos, entre otros.

Por último, Miguel Bartolomé critica de manera sugerente y enriquecedora las etapas y la forma que adquirió el estudio de las relaciones interétnicas en México desde 1910 cuando se llevó a cabo la Revolución mexicana y se impulsó la aculturación dirigida o el nacionalismo homogeneizante. Esta aculturación, cuyo fin era integrar los pueblos indígenas a la nación, se basó en un racismo cultural y en un reduccionismo economicista que negó la dimensión cultural de lo étnico; como consecuencia, imperó una incompreensión y visión estereotipada de los indígenas y una política etnocida. Algunos cambios a nivel mundial en la década de 1970 —como la Revolución Sandinista y el papel de los miskitos, entre 1980 y 1990, el fin del socialismo y el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional— hicieron que los conflictos y demandas étnicas cobraran una notoriedad particular.

En este contexto, se dan condiciones que posibilitan que el país que se asumió víctima de la discriminación extranjera reflexionara sobre la ignorancia y los prejuicios raciales que practicó y reprodujo en su interior. Sin embargo, expresa Bartolomé que en el restrictivo marco de diálogo con nosotros mismos eso no es suficiente. Es necesario construir una

relación de proximidad con quienes parecen tan distantes, pero con quienes se comparte la común humanidad. Estos elementos teóricos sobre las relaciones de alteridad en el marco de políticas étnicas, de procesos de etnogénesis y de actualización identitaria son de gran valor para la comprensión no solo de los pueblos indígenas, sino también de otros grupos de Centroamérica.

Estas seis conferencias que realzan las propuestas teóricas de los homenajeados del XI Congreso producidas desde el propio territorio de la región, junto a los once simposios, veintiocho mesas, treinta y ocho presentaciones de revistas, libros y cortos audiovisuales y las 313 ponencias expuestas por 345 personas aportaron cuatro grandes aspectos para la comprensión de Centroamérica: en primer lugar, la riqueza de una perspectiva interdisciplinaria que convoca y congrega la arqueología, antropología social, lingüística y biología en aras de construir una visión integral de distintos aspectos de los pueblos que habitaron y habitan la región; en segundo lugar, la idea de unidad histórica que incluye tanto lo prehispánico, lo colonial y lo actual, indispensables para comprender ampliamente los derroteros presentes y futuros de estas sociedades; en tercer lugar, el planteamiento de que el istmo centroamericano históricamente constituyó una unidad autónoma, la cual demanda interpretaciones que partan de este hecho fundamental; en último lugar, la idea de las múltiples conexiones que, desde tiempos ancestrales, ha tenido la región y cuyos resultados han impactado su realidad actual.

Estas contribuciones que acentúan lo interdisciplinario, lo temporal de larga data, lo espacial autónomo y lo espacial con múltiples conexiones se derivan de un sentido clásico de la antropología impulsado por Franz Boas en la primera mitad del siglo XX. Este sentido que dota a la disciplina con un inigualable instrumental teórico, metodológico y técnico ha tenido gran influencia en el desenvolvimiento de la disciplina en Centroamérica dada la necesidad de una mayor amplitud para explicar los procesos socioculturales pasados. Asimismo, dada la urgencia de extender los márgenes de las identidades nacionales para que incluyan la herencia de los grupos que habitaron el territorio en tiempos prehispánicos y las culturas actuales de la región. Sigue dominando en el pensamiento común y en la enseñanza la idea de que la historia de los pueblos centroamericanos comienza con el hecho colonial, cuando existe una profunda historia de más de 12000 años que se manifiesta con fuerza en el presente y, con seguridad, lo hará también en el futuro. Esta historia profunda también requiere de un diálogo entre subáreas, objetivo al cual aspira contribuir la presente obra.

El *XI Congreso de Antropología*, pensado y organizado de la manera como se explicó en las líneas anteriores, concedió la valiosa oportunidad para fomentar y fortalecer esta visión de la antropología, del istmo centroamericano y de su relación con otras áreas del mundo. A esta visión, por supuesto, han contribuido los esfuerzos que sistemáticamente se han dado desde 1994 con el primer congreso; asimismo, se evidencian los resultados de reuniones, simposios y otras que les precedieron. Sin duda, la discusión presente anclada en los debates de décadas contribuirá al fortalecimiento de una antropología propia y de esa historia profunda de Centroamérica.

Es importante subrayar que tanto durante el proceso de organización y celebración del congreso como durante la elaboración del presente libro, se logró conjuntar un cuerpo colegiado interinstitucional que contribuyó con las tareas relevantes del Congreso y del

presente libro. En el caso de la Universidad de Costa Rica, este cuerpo estuvo integrado por la Escuela de Antropología, por el Posgrado en Antropología y, posteriormente, por el Centro de Investigaciones Antropológicas (CIAN). A nivel internacional participaron de diversas formas, las distintas instituciones que integran la Red Centroamericana de Antropología, la cual, a lo largo de veintitres años, ha venido fortaleciendo la antropología en la región.

Dentro de las muchas personas que hicieron posible el trabajo en el marco institucional referido, cabe reconocer a los estudiantes asistentes del Congreso, Jimena Viquez Monge, José Luis Navas Rivera y Jesús Arley Álvarez y a los estudiantes que se encargaron de los primeros aspectos de edición del presente libro, Meybell Lewis Arrieta y Kevin Brenes Valverde. Posteriormente, Laura Zúñiga Campos hizo la corrección filológica y Ernesto Bolaños Villegas la diagramación y el diseño de la portada. Las figuras y tablas fueron elaboradas por Marcos Guevara Berger, Gloria Lara Pinto, Eugenia Ibarra Rojas, Ernesto Vargas Pacheco, Paula M. Pérez Briceño, Carlos Méndez, Minor Alvarado Rojas y María López Rojas.

A todas las personas, instituciones y organizaciones mencionadas:

¡Nuestro reconocimiento y gratitud!

María del Carmen Araya Jiménez
Silvia Salgado González

Julio, 2020

IST MI CI DAD

PERSISTENCIA DE LA HISTORIA Y ESTRECHOS DUDOSOS

Marcos Guevara Berger¹

Nos congrega el XI Congreso Centroamericano de Antropología. Es la segunda vez que este evento tiene a Costa Rica y a esta universidad como sede; de aquí partió hace veintitrés años y aquí llega ahora. Se diría que es un ciclo, pero no lo es en un sentido clásico que supone una ruta que da la vuelta pasando por todas las estaciones, pues faltan algunas y otras hasta han repetido entre tanto. Sin embargo, puede verse como un ciclo en el sentido de volver al lugar donde empezó y de donde se propone retomar esa ruta, no necesariamente en el mismo orden o con las mismas paradas, quizás con otras nuevas e inesperadas. Es ocasión no tanto para hacer el repaso de todo lo recorrido —sería muy pretencioso—, sino para tomar impulso para lo que sigue.

La reflexión que les propongo no pretende ser más que uno de los posibles impulsos. Reconociendo la variedad enriquecedora y necesaria de todas las rutas, albergo la esperanza de que pueda al menos tomarse como una invitación para continuar los esfuerzos y definir derroteros comunes en el afán de consolidar una antropología propia y pertinente. He intitulado esta intervención *Istmicidad. Persistencia de la historia y estrechos dudosos*. “Istmicidad” implica dos connotaciones: la de territorio continuo, por un lado, entre continentes en nuestro caso, y la de territorio estrecho, por el otro, entre inmensos océanos y mares.

¹ Profesor catedrático de la Universidad de Costa Rica.
Correo electrónico: MARCOS.GUEVARA@ucr.ac.cr

La percepción del istmo como territorio continuo prevaleció en el pasado prehispánico; en cambio, la de territorio estrecho se desarrolló a partir del tropiezo con América Central por parte de los europeos buscando Asia, desde inicios del siglo XVI y hasta la actualidad, en estrategias casi siempre planeadas desde intereses ajenos.

Los procesos que se desarrollaron en el istmo como territorio continuo tendieron a integrarnos a pesar de las diferencias. Se desarrollaron en un pasado remoto, aunque también algunos de esos procesos trascendieron los tiempos de la Conquista y la Colonia hasta la era republicana con intentos legítimos de construirnos como sociedad multicultural y plural. No obstante, los procesos que se desarrollaron desde el siglo XVI viéndonos como estrecho evitaron que trabajáramos juntos y nos fortaleciéramos como sociedad, por intervenciones desde distintos intereses coloniales e imperiales y sus estrategias de querer vencernos al dividirnos.

América Central se despliega como conjunto de países pequeños entre México y Colombia. Algunos dirán que hemos sido pequeños por diversos motivos como para justificar que prosperaran entidades nacionales separadas. La culebra que aquí se llama “terciopelo” nuestros vecinos panameños la llaman “equis” y hacia el norte toma los nombres, en los distintos países, de “barba amarilla”, “nauyaca”, “cuatro narices”, “mahuaquite”, “*yellow-jaw*”. Nuestro “tiquisque” por el lado sureste se vuelve “otoe” y por el otro “quequesque”, “macal”, “quiscamote”, “cocoñame”, “cocoyam”: a lo mismo le damos diferentes nombres. La variación sociolingüística, aunque interesante, habla de nuestras pequeñas soberanías, pero ¿acaso México y Colombia no han sido diversos? Y eso no evitó que se fomentara la integración político-territorial y cierta integración cultural, aunque todavía en construcción.

Hay procesos históricos y circunstancias geográficas que explican nuestro fraccionamiento a pesar de las intenciones integradoras en algunos momentos. No dudo de que la mayoría conoce bien los procesos y aludiré apenas algunos, no con el ánimo de dictar una clase de Historia —pretensión que sobrepasaría mis competencias profesionales—, sino de situarlos en una perspectiva propia. Volcándome hacia la Antropología, a esta perspectiva nos convocan los colegas hoy homenajeados en el sentido de pensar lo nuestro como propio, pues han esclarecido nuestro entendimiento como sociedades portadoras que somos de un pasado y nos desafían a visualizar cómo consideraremos esos aportes para definir el futuro. Como intelectuales que estudiamos las sociedades pasadas y presentes, nos corresponde aportar argumentos que incidan en ese futuro.

Señaló hace unos años Mario Samper (2002) comentando el Atlas Histórico de América Central de Carolyn Hall y Héctor Pérez (2003):

Lejos de ser el istmo centroamericano un espacio inalterable, preexistente o proyectado desde linderos actuales hacia el pasado más remoto, cabe entender la istmicidad como un proceso con significados y extensiones variables, como algo que se construye y reconstruye a lo largo del tiempo, que se expande y se contrae, se integra y se atomiza. Este proceso no ha sido en modo alguno lineal, sino que ha pasado por sucesivas etapas durante las cuales el sentido de la palabra istmo ha adquirido diversas connotaciones, tanto para sus habitantes como para quienes lo han visto desde fuera, con otros ojos y ambiciones. Y sin duda seguirá redefiniéndose al cambiar el

significado de las fronteras nacionales, al reorganizarse los espacios económicos y culturales, al formularse y debatirse, desplegar velas o naufragar proyectos de centroamericanidad afines y discrepantes (p.190).

Se ha destacado que América Central, entre mares y continentes, es istmo y es puente. Elizabeth Fonseca (2013) precisa que las funciones de puente o istmo han tenido distinta intensidad en la historia, siendo la de puente más determinante para la construcción sociocultural en el pasado prehispánico y la de istmo —desde Tehuantepec hasta el Darién— la más evidente desde que Vasco Núñez de Balboa divisara el océano Pacífico en 1513 y despertara ambiciones imperiales (pp.14-15).

La condición de puente geológico del istmo que terminó de cerrarse hace aproximadamente tres millones de años es destacada en el Museo de la Biodiversidad de Panamá, en el cual se da crédito a la teoría del geólogo inglés Anthony Coates (Coates (2011), Coates y Stallard (2013) O’Dea, Arron et al (2016)), quien trabajó por más de treinta años en la región. La teoría afirma que el puente geológico, al cerrar el paso, generó la Corriente del Golfo de México (*Gulf Stream*) que llevó aguas más cálidas al norte de Europa, así como humedad que se convirtió en nevadas constantes en el Ártico y provocaron las glaciaciones, entre ellas la que causó un puente natural en el Estrecho de Bering. Se afirma en el Museo de la Biodiversidad que el cierre del Istmo de Panamá tuvo también efectos determinantes en el clima en África que generaron condiciones ambientales favorables a la hominización y la cédula correspondiente jocosamente concluye que “por eso todos somos panameños”.

La condición de puente de Centroamérica en términos biológicos está también claramente demostrada —la destaca el Museo de la Biodiversidad— y se dio mucho antes de la presencia de sociedades humanas. Pensando que el poblamiento de América, según las teorías mejor fundamentadas, se dio por el Estrecho de Bering, la función de puente sociocultural es incuestionable para la época más remota de nuestra historia. Richard Cooke (2015) ha planteado algunas posibles explicaciones para comprender por qué en la región no ha habido hallazgos arqueológicos con la antigüedad de los sitios más tempranos en América del Sur. Si los pobladores pasaron por aquí, ¿dónde están sus restos? Podrían estar en la plataforma continental del Pacífico sumergidos bajo el mar (pp.32-33).

A pesar de este acontecimiento que pudo haber durado varios miles de años, la función de puente con la que se califica nuestro pasado remoto tiende a esconder lo que ya se ha empezado a hacer evidente con los aportes de la arqueología, la lingüística y la genética: desde hace 15000 años, las sociedades de la región han tenido un desarrollo endógeno; es decir, la función de puente puede ser una noción equivocada porque da la impresión de este territorio como zona de paso, cuando, más bien, para procesos socioculturales determinantes ha sido lo contrario: un punto de partida.

Con respecto a la función como estrecho, la pluma de José Coronel Urtecho (1940) la caracterizó brillantemente hace setenta y siete años, pensando no solo en Nicaragua, sino en toda la región:

Enredados en una maraña de cuestiones insignificantes, los historiadores oficiales pierden de vista lo esencial. Lo esencial para Centro América —la clave de su historia— es su destino geográfico. Historia y geografía, que siempre

fueron juntas, en Centro América se identifican. Forman un solo ser como el alma y el cuerpo. Siguiendo el juego de palabras, se podría afirmar que nuestra historia es el alma de nuestra geografía y nuestra geografía, el cuerpo de nuestra historia. (...) La ambición del oro, a la que todo se atribuye, juega solo un papel accidental. Prácticamente no explica nada. (...) El oro centroamericano fue un mito creado para mover las ilusiones inmediatas de los soldados, mito al servicio del impulso descubridor que buscaba las rutas madres de una nueva geografía. Así, nuestras actuales repúblicas centroamericanas, dueñas de la soberanía territorial del istmo, existen como resultado de la búsqueda de un paso marítimo a las Indias Orientales, de un camino interoceánico directo de Europa a Asia, del Atlántico al Pacífico. Esta comunicación afanosamente buscada se creyó que existía o podía existir entre los caprichos de nuestras costas. Por eso la llamaban el Estrecho Dudoso. Y este misterio del Estrecho es la razón de nuestra existencia nacional y de nuestras venturas y desventuras internacionales (p.13).

La búsqueda de estrechos, proyectos transístmicos desde la Conquista, marcó los intereses foráneos en la región, rompiendo las comunicaciones transversales que se forjaron desde tiempos antiguos, estableciendo dinámicas globales que, paradójicamente, aislaron a los pueblos desde Tehuantepec hasta Panamá. Por “estrechos dudosos” me refiero metafóricamente a todos los intereses que se han forjado desde afuera, casi siempre con la participación de las oligarquías locales, que rompen u obstaculizan la istmicidad, la que existió en algunos momentos de la historia y anhelamos reconstruir, no tanto para entender nuestro presente, sino para rescatar nuestro futuro.

Los estrechos dudosos

Yo os encargo y mando que con mucha diligencia procuréis saber si ay el dicho estrecho y enviéis personas que lo busquen e os traigan larga e verdadera relación de lo que en ello se hallase porque como beís esto es una cosa muy importante a nuestro servicio (Coronel, 1940, p.14).

En 1523, Carlos V le ordenó a Hernán Cortés buscar el “estrecho dudoso”; la ejecución de tal orden provocó legendarias disputas con otras búsquedas que ya habían sido decretadas desde el sur por Pedrarias Dávila o llevadas a cabo por Gil González Dávila por mandato de la Corona. En 1551 se tenían claras las posibles rutas, pues López de Gómara reseña en su Historia General de las Indias las de Panamá, Nicaragua y Tehuantepec (Coronel, 1940, p.17). Sin embargo, muy pronto, producto de pleitos entre conquistadores disputándose el control del área, por cuenta de los mismos herederos de Colón, la Corona propició la fragmentación conforme creó, deshizo y recreó jurisdicciones territoriales que cortaron el istmo en partes y que sometió a distintas dependencias administrativas y centros de poder.

El geógrafo Carlos Granados se preguntó en 1986 cuál es la razón esencial que explica que no hayamos construido una identidad regional común; después de haber analizado la historia concluyó lo siguiente:

Del marasmo producido por el enfrentamiento entre españoles, rápidamente fueron surgiendo unidades político-territoriales que luego habrían de servir de base

para el desarrollo de los estados nacionales. (...) Muy a despecho de los intereses unificadores iniciales de la Corona española, Centroamérica estaba destinada a la balcanización (Granados, 1986, p.72).

La estrategia geopolítica, según Granados (1986), se expresó en la configuración que tomaron las provincias coloniales, convenientemente confrontadas: Costa Rica y Nicaragua limitando por el río San Juan, El Salvador, Honduras y Nicaragua con acceso al Golfo de Fonseca, Honduras y Guatemala con salida al Golfo de Honduras. Como si no fuera ya suficiente para asegurar tal fragmentación, se fueron agregando disputas entre imperios también alentadas por el intento de controlar una ruta interoceánica. Desde fines del siglo XVI los ingleses surcaban el mar Caribe. En 1655 tomaron Jamaica y la convirtieron en el centro de operaciones para el asedio constante a las ocupaciones españolas. En 1662 estaban ya en Belice. Hicieron alianzas con pueblos rebeldes o no aún sojuzgados, la Mosquitia se volvió territorio aliado y luego protectorado (Granados, 1986, p.73). Se inventaron reinos para contradecir a España: el de la misma Mosquitia con su rey mosco, pero también en Talamanca los bribris tuvieron rey hasta 1909 y los teribes aún lo tienen.

Los ataques de los zambos-mosquitos desde fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII fueron tan efectivos que la provincia de Costa Rica le pagaba al rey mosco un tributo cada año para que sus súbditos no asolaran los cultivos de cacao y asentamientos en la región de Matina. Pero eso no evitó los ataques a otras zonas, como Talamanca, donde hubo captura de esclavos indígenas que intercambiaban por armas y que luego los ingleses ponían en los barcos que transportaban esclavos provenientes de África. Como lo documentó Eugenia Ibarra (2012), fuimos parte de las rutas de la esclavitud.

En el siglo XIX, con las independencias y el retiro de los españoles, el escenario cambió, especialmente con la irrupción de Estados Unidos con su doctrina imperialista del Destino Manifiesto. A pesar de pactos iniciales, los intereses de Inglaterra fueron puestos a raya: “A su retiro, empero, los británicos habían dado su contribución a una Centroamérica dividida y desarticulada” (Granados, 1986, p.73). Los intereses norteamericanos, desde entonces, se ondeaban en la región, percibida simplemente como su traspatio; construyeron en Panamá un ferrocarril transoceánico a mediados del siglo XIX para movilizar tropas de la costa este a California, además de aventureros y colonos atraídos por la fiebre del oro.

Sumidos que estamos en ver nuestras historias nacionales como si fueran endémicas y particulares y destacar las glorias locales, olvidamos situar los hechos de la campaña de 1856 contra William Walker y los filibusteros en ese contexto de asedio generalizado contra Centroamérica por el control de los territorios ístmicos, en un momento en que aún se debatía sobre las posibles rutas de un eventual canal interoceánico. Aún a principios del siglo XX, los intereses norteamericanos por el canal oscilaban entre Nicaragua y Panamá. El fracaso de los franceses fue desalentador y más que por problemas de ingeniería o de crisis financiera que produjo en Francia, debería recordarse por la muerte de más de 20000 obreros, según estimaciones del historiador Reymundo Gurdíán (Anónimo, 2014). Panamá formaba parte de Colombia, con quien la negociación había tenido otro tono. A pesar de iniciarse como una contratación pública, al final la Compañía Universal del Canal Interoceánico de Panamá, presidida por Ferdinand de Lesseps, compró los derechos. Antes de eso, Colombia no demostró ser más confiable, invadió parte del territorio costarricense y pretendió llegar hasta el río San Juan. El arbitraje francés de la disputa dio la razón a

Colombia, pues era juez y parte; rechazado este, el arbitraje norteamericano definió fronteras a su conveniencia.

Casi todas nuestras luchas contra todos los intereses foráneos, en aquel momento y hasta la fecha, hemos tenido que afrontarlas así: balcanizados y no como región. Individualmente también se construyeron los vínculos de dependencia con el mercado mundial durante los siglos XIX y XX. El divisionismo, de la misma manera, fue aprovechado por los enclaves bananeros en nuestros países, burlando leyes y políticas públicas y estableciendo alianzas con oligarquías criollas fragmentadas. La ruta canalera se decidió en Panamá (Figura 1) por un giro de circunstancias. Philippe Buneau-Varilla, principal accionista de la Compañía Nueva del Canal de Panamá —por el fracaso de Lesseps— vendió los derechos de la empresa a Estados Unidos (Medina, 1973, pp.40-42). Panamá se independizó de Colombia en 1903 y cambiaron los términos de con quién debía negociarse el asalto a la soberanía, pues la pretensión de Estados Unidos fue la de un control total, ya que el canal era visto como un asunto de seguridad nacional para movilizar tropas y buques de guerra de una costa a la otra.

Para el historiador ecuatoriano Manuel Medina (1973), lo anterior no se trató sino de un latrocinio. Dividir para vencer fue la máxima que inspiró a las potencias y que se ha reflejado en nuestras economías repetitivas y en competencia unas con otras en lugar de diversificadas y complementarias. El latrocinio no fue solo por la llamada Zona del Canal en Panamá, sino por el afán de asegurarse el acceso a las posibles rutas canaleras y de controlar la región para efectos de la seguridad del canal abierto, invadiendo espacios, fomentando dictaduras, dependencias e independencias, trazando fronteras y asegurándose lealtades convenientemente fragmentadas.

Paralelamente y a tono con los procesos políticos y económicos, se configuraron culturas nacionales como culturas dominantes marginadoras y hasta destructoras de la diversidad existente, vista como peligro y no como riqueza. El escritor guatemalteco-costarricense Rafael Cuevas (2006) dice que esas culturas tenían un carácter “esquizoide” al intentar, por un lado, construir culturas nacionales con elementos propios y, por el otro, teniendo como modelo la cultura de sectores dominantes de Estados Unidos o de países centrales de Europa (p.27). Las culturas dominantes tendieron a rechazar todas las culturas populares, tanto las indígenas como las que se implantaron o adaptaron con la llegada y permanencia de mano de obra caribeña, china, indostana. Algunas han reclamado, desde entonces, derechos de ciudadanía y han interpelado a las dominantes para que su existencia y derecho a perpetuarse fueran reconocidos.

Nacionalismos exacerbados surgieron como efecto de la fragmentación, lo cual ha sido negativo en todos los casos que nos han enfrentado entre nosotros y hasta generado guerras civiles y guerras entre países. De ese nacionalismo, sin embargo, sobresale un aspecto positivo con las luchas de los panameños durante el siglo XX por recuperar su soberanía y el canal. Panamá tomó el control definitivo de la vía transístmica y hasta condujo recientemente los trabajos de ampliación con esclusas más anchas y modernas que permiten el paso de barcos que llevan hasta 14000 contenedores (Rodríguez, 2016).

Planteo este dato no por alguna mórbida emoción que me produzca constatar la efectividad de la globalización y de la economía mundo-mercantilista, sino en referencia a lo que

acotaré. Nicaragua ha anunciado la construcción de otro canal, el que desde tiempos de la Conquista se perfilaba, aunque ya no por el Desaguadero o río San Juan. A defecto de la posibilidad o viabilidad actual de otras rutas para el tránsito de barcos, florecen estrategias y proyectos de los llamados “canales secos”, casi todos como iniciativas privadas, con capitales de origen chino y con declaraciones oficiales de interés nacional. Costa Rica tiene una propuesta de canal, también Honduras, Guatemala, México e incluso Colombia. El Salvador no tiene costa caribeña, pero en algunas proyecciones hondureñas eventualmente se incorporarían sus puertos. Solo Belice queda totalmente por fuera. Aunque ningún canal logre quizá rivalizar con el panameño, por lo indicado, todas las iniciativas cifran su viabilidad como competencia parcial del mismo. No cuestiono el legítimo derecho de cada nación a su propio desarrollo, tampoco el esfuerzo de sus gobiernos a buscar el bienestar de sus pueblos. Constató, sin embargo, que una vez más la región se caracteriza por lo repetitivo y no por encontrar formas solidarias de integración. También cuestiono ciertos términos bajo los cuales esos desarrollos se plantean (ver Figura 1).



Figura 1. Proyectos de canales transistmicos en la región centroamericana.

Elaborada por Guevara, 2017, a partir de información sobre las distintas propuestas que circulan en diarios nacionales e internacionales en línea. Cartografía Alvarado, 2020.

El canal de Nicaragua podría causar afectaciones graves a las tierras y comunidades ramas y kriol, razón por la que han exigido que se desarrolle un proceso de consulta libre, previa e informada y han presentado una petición a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Los ramas podrían perder tierras vitales para su subsistencia, pues el segmento este del canal cruzaría aproximadamente 40 Km de su territorio tradicional y afectaría la comunidad donde residen los últimos hablantes de la lengua vernácula chibchense. El mismo estudio de impacto ambiental y social contratado por la Hong Kong Nicaragua Development Group (HKND), concesionaria del canal interoceánico, y divulgado en junio de 2015 alerta sobre la posible incidencia (Environmental Resources Management, 2016, pp.23-34).

Los otros canales no son necesariamente mejores: el de Costa Rica atravesaría tierras tradicionales maleku; el de Guatemala afectaría comunidades garífunas, poqoman y xincas; el de Honduras tierras lencas, aunque no estén demarcadas. En todas partes muchas comunidades campesinas serían afectadas. Las empresas del progreso oficial se rigen por los cálculos económicos y no necesariamente por la apuesta al bienestar social. Muchas de esas iniciativas, como las de las hidroeléctricas, han atentado y atentan gravemente contra los territorios milenarios de los pueblos indígenas. Las tierras de las gunas en Madungandí fueron inundadas y ahora se amenazan territorios teribes, tanto en Costa Rica como en Panamá, y en este país, importantes territorios ngäbes. Los bloqueos de carreteras y las protestas que patrocinaron en los últimos años suscitaron una feroz represión policial.

Por la defensa de los ríos, murió Berta Cáceres Flores del pueblo lenca en Honduras el 3 de marzo del 2016. La conocí en La Esperanza hace diecinueve años cuando Amílcar Castañeda y yo la entrevistamos para conocer sobre la creación del municipio indígena de San Francisco de Opalaca por las movilizaciones y las presiones de los lencas contra el municipio de Yamaranguila. Iniciaba entonces su liderazgo en el Consejo Coordinador de Organizaciones Populares e Indígenas (COPIN) y me impresionó la vehemencia con que afirmaba el resurgimiento del pueblo lenca, un hecho que puede sorprendernos porque se decía que estaba dormido o aniquilado, pero que debe ser objeto no solo de respeto, sino de estudio, porque evidencia una resistencia inquebrantable en Honduras y en El Salvador.

Los indios preguntaron al Demonio
(¿a los brujos? ¿a las brujas? ¿a la Vieja del Volcán?)
cómo se verían de libres de los españoles

y el Demonio les contestó:
Que él podía libertarlos de los españoles
«haciendo que los dos mares se juntaran

(¿el Canal de Nicaragua?)
pero entonces perecerían los españoles

(¿el Canal Norteamericano en Nicaragua?)
juntamente con los indios.

(fragmento del poema “Pedrarias Dávila”, Ernesto Cardenal, *El estrecho dudoso*, 1966)

Nuestra istmicidad originaria

Es en este panorama que quiero situar la reivindicación por nuestra istmicidad, ya no como estrecho, ya no como puente, sino como territorio en el que ocurrió un desarrollo propio, endógeno, lo que no quiere decir desconectado de lo demás.

En los últimos treinta años, han ocurrido avances multidisciplinarios impresionantes sobre el conocimiento de nuestro pasado prehispánico que nos han obligado a redefinir las ideas iniciales. Adolfo Constenla desde la lingüística, Ramiro Barrantes y colaboradores desde la genética y Óscar Fonseca y Richard Cooke desde la arqueología han contribuido

significativamente a ello. Hoy son objeto de nuestro homenaje, pero no por ello debemos olvidar a otros lingüistas, genetistas, arqueólogos, historiadores y antropólogos sociales o etnólogos que también han contribuido con ese conocimiento, muchos trabajando codo a codo con los homenajeados.

Afirma Cooke (2015) que los ancestros de los pueblos indígenas chibchenses y chocoanos llegaron a la Baja América Central hace 15000 años y permanecieron allí y dieron origen a dinámicas culturales locales y propias (p.32). Los datos de las diversas disciplinas convergen en esa interpretación. Constenla demostró en 1995 la disgregación de la estirpe chibchense hace 7000 años como un proceso local. El punto inicial de la disgregación fue posiblemente la región fronteriza entre Costa Rica y Panamá, aunque subsiste la posibilidad de que todo partiera de los antiguos territorios de los pech en Honduras. En el estudio lexicoestadístico y glotocronológico de las lenguas lencas, misumalpas y chibchenses, Constenla (2005) propuso más tarde la agrupación lingüística “lenmichí” y calculó que su fragmentación debió ocurrir hace 10000 años. Con ello se trasciende lo chibchense-chocoano para abarcar también territorios históricos en Nicaragua, Honduras y El Salvador que corresponden parcialmente a lo que Gloria Lara y George Hasemann (1993) caracterizaron como “zona central” de Centroamérica.

Por algún tiempo suponíamos que se podía hablar de estabilidad sociocultural en la región a partir de la introducción de la cerámica, 5500 años atrás en Panamá (Cooke, 2015. p.39) y el desarrollo de aldeas sedentarias. Por ello, muchas estrategias de investigación arqueológica dieron tanta importancia a su estudio, caracterización y clasificación. Cooke y Ranere sugirieron hace veinticinco años que esa estabilidad fue anterior y que debía ponerse mucha atención al pasado paleoindio (Cooke y Ranere, 1992; Cooke y Sánchez, 2003).

En el caso de lo chibchense, incluso de lo lenmichí, la estabilidad no significa homogeneidad. Mucho antes de la aparición de las aldeas sedentarias y la cerámica, el panorama era multicultural. El protochibchense dio origen a las tres subagrupaciones vótico, ístmico y magdalénico, que a su vez se descompusieron, pasando las centurias, en otros subgrupos y lenguas diferenciadas entre Honduras y la frontera de Colombia y Venezuela (Constenla, 1995). Un fraccionamiento semejante ocurrió con las lenguas misumalencas (Salamanca, 2016).

No obstante, se trata de una diversidad que tiene un origen común y de ahí el interés de derivar nociones que pueden ser universales. La lingüística alentó los esfuerzos y Constenla reconstruyó, por comparaciones sistemáticas de conjuntos de vocablos, lo que debió ser el sistema fonológico de la protolengua lenmichí, hablada hace 10000 años (Constenla, 2005, p.74) y de la protolengua chibchense o protochibchense, hablada hace 7000 años (Constenla, 1995). De esas comparaciones también logró reconstruir los significados de algunos léxicos, revelando conceptos que debieron existir en el momento de la fragmentación del protochibchense y que hablan de actividades claves y visiones de mundo: hay un concepto para sembrar, para la horticultura, la yuca, el maíz, la calabaza, el tabaco, la maraca, el huacal o la totuma (Constenla, 1995, pp.44-45).

Las inferencias de los lingüistas al comparar las lenguas, definir relaciones y evoluciones si bien son pruebas sólidas de procesos, no son dataciones de carbono 14. De ahí que los descubrimientos de la genética, trabajando con marcadores, sean muy relevantes para correlacionar la información. Ramiro Barrantes (1993) sintetizó resultados de diversos estudios

sobre la estructura genética de pueblos indígenas de Costa Rica y Panamá que comparó con otros ya conocidos de Suramérica. Logró definir características específicas de la estructura genética de varios pueblos chibchenses y establecer un cálculo sobre el tiempo transcurrido para explicar las características, así como las distancias genéticas entre estos pueblos. Si bien las coincidencias con la lingüística no son absolutas, sí son determinantes y señalan una edad de al menos 7000 años para la separación genética de los pueblos estudiados, lo que permite postular tiempos más remotos para explicar la fragmentación desde el protochibchense.

Diversidad, estabilidad sostenida e interacción en una región amplia son elementos que propiciaron la reflexión sobre un concepto para caracterizar el conjunto: el de área cultural. Esta era en verdad una noción en desuso y nuestro abandono tiene que ver con la poca coherencia del concepto de “Área Intermedia”, producto de viejos esfuerzos de la etnología y la arqueología recortando el continente en conjuntos y creando esta apelación por no saber qué hacer con lo que fue quedando en el centro. Óscar Fonseca y John Hoopes (2003) resaltan que “Área Intermedia” resulta de una caracterización en “negativo”, es decir una no caracterización de un conjunto ecléctico e incoherente de rasgos que no calzaban en otras áreas definidas, con una connotación a la vez difusionista y evolucionista (pp.50-51).

Basándose en hallazgos de otras disciplinas y la suya propia, Óscar Fonseca propuso en 1994 y 1998 redefinir parte del conjunto como Área de Tradición Chibchoide y Área Histórica Chibcha (ver Figura 2), caracterizándola como una región con desarrollo autóctono que incorporaba aspectos de Mesoamérica y Suramérica. Posteriormente, los nuevos alcances, como los de Constenla (1995) al completar la clasificación glotocronológica de las lenguas chibchenses y definir su parentesco con las lenguas lenkas y misumalpas, fomentaron la revisión del concepto. Pareció claro que el trasfondo de toda la región trascendía lo meramente chibchense, implicando por un lado a las lenguas lenkas y misumalpas, además del jicaque y de interacciones creativas con Mesoamérica, que sería frontera noroeste.

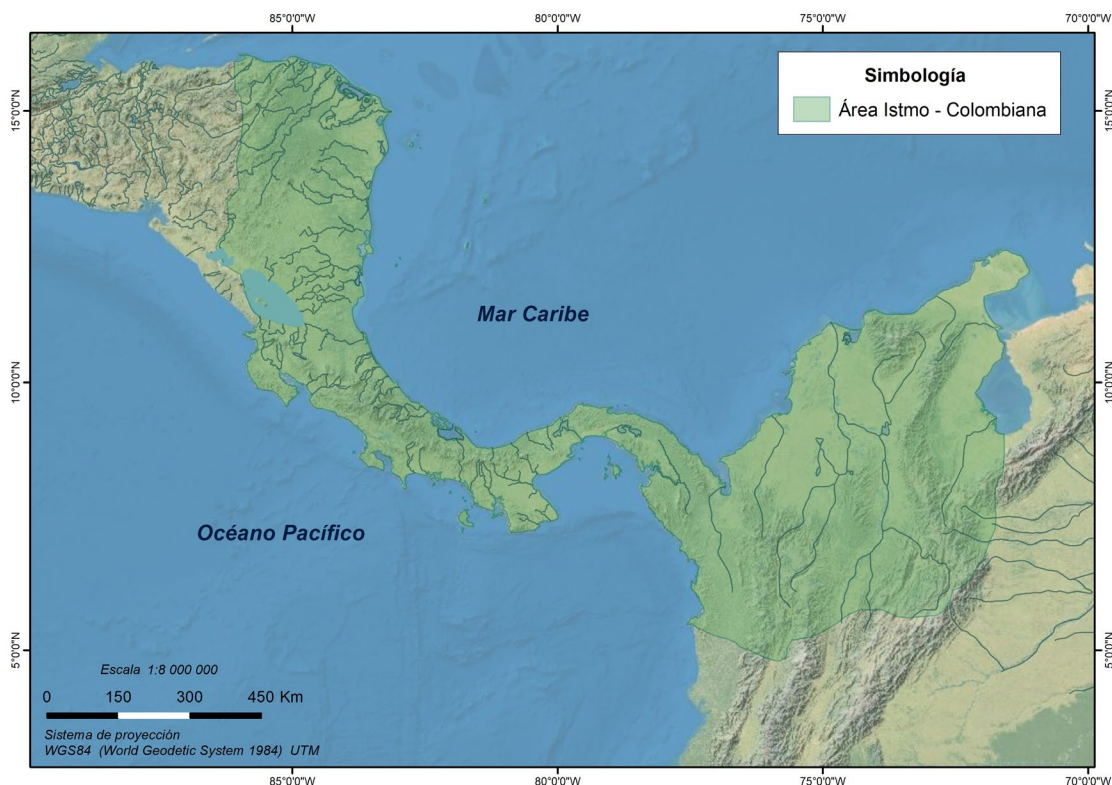


Figura 2. Área Istmo-colombiana.

Elaborada por Guevara, 2017, a partir de Fonseca y Hoopes, 2003, p.57. Cartografía Alvarado, 2020.

Por otro lado, entre los espacios de los pueblos chibchenses hacia el sureste, se situaban espacios no chibchenses, las lenguas chocoanas, emberá y wounaan, además de posiblemente la lengua cueva que ocupó una porción considerable de Panamá entre Chame y el Darién. En el 2003, cotejando datos y análisis respectivos, Óscar Fonseca y John Hoopes produjeron una nueva caracterización de la región como “Área Istmo-colombiana”. El concepto no se basó solo en evidencias lingüísticas y genéticas, sino también en rasgos arqueológicos como la presencia de motivos y diseños en la orfebrería, la cerámica, la lítica, a la vez que en patrones de subsistencia y de asentamiento que sugerían interacciones entre pueblos de diversas filiaciones lingüísticas. Fonseca y Hoopes piensan que produjeron, sin embargo, ideas comunes y cierto nivel de identidad regional. No obstante, caracterizaron la condición como “unidad difusa” (Hoopes y Fonseca, 2003, p.50), pues esa identidad no sería el resultado de una dinámica cultural a partir de la centralización político-territorial o la diseminación de una ideología desde una fuente central, sino de elementos que sugieren una visión de mundo común basada en la profundidad histórica, con cambios culturales y un desarrollo endógeno desde el paleoindio hasta la Conquista.

La validez absoluta del concepto de Área Istmo-colombiana diría que está siendo aún probada. Eduardo Reyes (2009), por ejemplo, considera que para el período llamado “formativo” (con la aparición de la cerámica), las evidencias de interacciones hacia territorios meso y suramericanos trascienden el Área Istmo-colombiana (p.14). Sin embargo, la propuesta debe tomarse como un modelo heurístico que estimula diversos análisis, tanto de rasgos arqueológicos como etnológicos. En esta dirección queda aún pendiente cotejar más detenidamente las compatibilidades con el concepto de “zona central” de Lara y Hase-mann y también, en mi opinión, la caracterización del noroeste de América Central como “frontera sur de Mesoamérica” (1993, p.135 *passim*).

Lo mesoamericano también es ístmico

Evidentemente, lo mesoamericano también es ístmico para toda el área comprendida entre Tehuantepec y Copán, teniendo el período Arcaico una profundidad histórica de, por lo menos, 9000 años, y el I Preclásico, que se identifica propiamente con lo maya, de 4000 años (Solórzano, 2011, pp.73, 358).

En la Baja América Central, en contraposición con las evidencias de un desarrollo endógeno de 15000 años de profundidad, es donde lo mesoamericano se presenta como una suerte de incursión exógena. A partir del siglo VII de nuestra era hubo migraciones importantes desde México. Los chorotegas, de filiación oto-mangue, se establecieron en Rivas, Nicaragua, hacia el año 800 y un siglo después en Nicoya, Costa Rica. Grupos de habla náhuatl llegaron también a la región entre 1200 y 1300 y se establecieron en El Salvador, Nicaragua y Costa Rica y asentamientos esporádicos en otras partes. Si bien esas migraciones están bien documentadas, quiero expresar mi resistencia contra el concepto de “frontera” para explicar las diferencias entre lo mesoamericano y lo ístmico. Como dijo Marc Augé (2016) en una conferencia en México, la noción de frontera es constitutiva de la humanidad, una forma de plasmar lo conocido-nuestro y lo desconocido-otro imaginario, pero tiene más que ver con un umbral que invita al paso que con un obstáculo.

Hace noventa y un años, el arqueólogo Samuel Lothrop (1926) llamó la atención sobre unos jarrones cerámicos de Nicaragua y Costa Rica con representaciones de un personaje

con forma humana que sería Mixcóatl (ver Figura 3), dios azteca de la guerra, la cacería y las tempestades, atacando a un jaguar que asociaba con el demonio devorador de la oscuridad que provoca los eclipses (ver Figura 4). La relación con Mixcóatl la presume Lothrop comparando la representación con otras conocidas, como la del Códice Fejervari-Mayer (Liverpool, Inglaterra).



Figura 3. Motivo hombre-jaguar en jarrón cerámico de Nicoya

Elaborada por López, 2019, a partir de Lothrop, p.135.



Figura 4. Representación del dios Mixcóatl atacando a un jaguar, Códice Féjervari-Mayer.

Elaborada por López, 2109, a partir de Andersen, 2011.

Siguiendo el ejercicio iniciado por Lothrop, llamo la atención sobre una representación en el Códice Vaticano Latino (Vaticano) y suscita especial interés porque Mixcóatl ataca a un jaguar mientras este devora a una persona (ver Figura 5).



Figura 5. Mixcóatl cazando a un jaguar, Códice Vaticano Latino

Elaborada por López, 2019.

Constenla y Pereira analizaron el mito bribri (Talamanca) de los Serkë o “vientos huracanados”, niños o muchachos hermanos que vivían con su madre y su abuelo materno. Unos demonios que el abuelo protegía mataron a la madre y se la comieron y luego a uno de los Serkë. La calavera de la madre les revela la verdad y los Serkë toman venganza, destruyen el lugar y a los demonios, aunque perdonan la vida del abuelo materno. Constenla y Pereira proponen que el mito denota una influencia mesoamericana, pues encuentran semejanzas con algunos pasajes del Popol Vuh. Los Serkë bribris, según el relato, pasan el tiempo haciendo zanjas y jugando con una pelota, rasgo que interpretan como referencia a las plazas y al juego de la pelota mesoamericano. Constatan que en el Popol Vuh se da la situación de un par de hermanos, Hun-Hunahpú y Vacub-Hunahpú, aficionados al juego de la pelota, que son muertos bajo engaños por los señores de Xibalbá, el inframundo, y otro par de hermanos, Hunahpú e Ixbalanqué, aficionados al mismo juego, hijos de Hun-Hunahpú, que enfrentan a los verdugos de su padre y destrozan el lugar luego de que, habiendo sido quemados, reviven y, a su vez, engañan a los señores disfrazándose de mendigos magos. Después de su venganza, convierten a su padre en sol y a su tío en luna.

No dudo de lo acertado de las apreciaciones de Constenla y Pereira al notar el paralelismo del mito de los Serkë con el Popol Vuh e incluso se podría ampliar con otro mito en que

Sibö, el creador, finge su muerte a manos de los SorbLu, seres malvados que poblaban la tierra, y luego se presenta como mendigo mago y destruye su lugar, mismo escenario del libro sagrado quiché.

El carácter furibundo de los Serkë, que se expresa en su naturaleza de vientos huracanados, paradójicamente los hace protectores de los bribris. Los Serkë asignaron al abuelo materno, a quien dejaron vivo después de su venganza, cuidar la puerta este del cosmos, donde nace el sol. Detrás se encuentra preso Dínamu, el Jaguar de Agua, pero a veces se le escapa. Cuando eso sucede atraviesa el mar y sube por los ríos, provocando las crecidas. Toma el color del agua cuando hay llenas y acecha a quienes se atreven a cruzar el río, pues los ve como bayas de cacao, así que los agarra para tomarse su sangre, que es chocolate. Cuando eso sucede alguien se ahoga arrastrado por la corriente. Al descubrir el hecho, los Serkë acuden furiosos de prisa persiguiendo al jaguar, provocan los vientos huracanados que destruyen todo a su paso hasta atraparlo y matarlo. Nótese el parecido con la representación aludida en el Códice Vaticano Latino: Mixcóatl, dios de las tormentas y la cacería, ataca a un jaguar que devora a una persona. En la versión del mito que analizan Constenla y Pereira, los Serkë son dieciséis hermanos; sin embargo, la mayoría de las versiones conocidas habla de ocho y algunas de dos.

A pesar de todo lo acotado, sostengo que, más que una influencia mesoamericana, este paralelismo pone en evidencia elementos de una cosmovisión antigua cuya adscripción real no puede determinarse y nos hace reconsiderar el origen y el desarrollo de lo simbólico.

Es interesante notar que el pueblo guna tiene un mito que puede relacionarse con el de los Serkë de los bribris y que, para la mayoría de la población de Guna Yala en particular, cobra un sentido histórico especial (Guevara (2010) y Wagua (2000)). Se trata del mito de Ibeler, sus seis hermanos y su hermana Olowaili: ocho también. Al igual que para los Serkë, estos pierden a su madre que es asesinada y comida por una abuela sapa y su progenie. Ella estaba embarazada y los demonios preservan a los siete niños y a la niña para que al crecer trabajen para sus verdugos. Así sucede, todos los días traen comida, hasta que un día un pájaro les revela la verdad: su madre fue muerta por la abuela y los demonios. Enfurecidos al descubrir el engaño destruyen el lugar de la abuela y sus aliados, recuperando la tierra para los gunas que vendrían luego. Ibeler se convierte en Sol, Olowaili, en Venus, los demás en otros astros.

Lo particular de este relato es que lo narraron los sailas, jefes de aldeas o comunidades gunas, cientos de veces, para explicarles a sus atentos oyentes las tardes que se congregaban en la Casas del Congreso Onmakednega, allá por los años de 1923 y 1924, que la historia se repetía, porque estaban siendo engañados y oprimidos por el Estado panameño y sus representantes, cínicamente llamados Policía Colonial, cuyo mandato era implantar la “civilización”, prohibiendo el idioma dulegaya, la vestimenta tradicional y obligando a las mujeres a juntarse con foráneos, entre otros vejámenes. Los gunas se asemejaron a Ibeler, Olowaili y demás hermanos, frente a la Policía Colonial que era la abuela sapa y su progenie. Los sailas, narrando la historia, prepararon e incitaron la conocida Revolución Tule a fines de febrero de 1925 en la cual unos treinta policías fueron masacrados. Estos hechos fueron la antesala de las negociaciones que el pueblo de Guna Yala forzó con el Estado panameño para lograr su legendaria autonomía.

Además del parecido con la historia de los Serkë, he sostenido que el relato guna, a la luz de la función política que jugó, aporta indicios para reconsiderar el uso que pudo haber tenido el relato bribri en Talamanca. Un personaje hoy desaparecido en la sociedad talamanqueña llamado uséköL pudo haber sido quien se refiriera ritualmente a los Serkë, pues se le adjudicaba el poder de manipular los elementos atmosféricos. Al último Serkë, que murió entre 1930 y 1940, se le atribuye haber llamado a las tormentas, vientos y lluvias para destruir la infraestructura y los bananales de la Chiriquí Land Company —filial de la United Fruit Company—, que usurpaba con la venia del Estado las tierras de bribbris y cabécares del Valle de Talamanca desde 1910. La destrucción de la infraestructura fue una de las causas que obligaron a la compañía frutera a retirarse finalmente en 1939 (Guevara, 2010; Bozzoli, 2006).

Se dirá que, además de los bribbris, los gunas podrían haber también recibido las influencias mesoamericanas en tiempos pasados. Sin embargo, el motivo de los hermanos rebeldes que a veces son gemelos se presenta con rasgos extrañamente parecidos a los de bribbris y gunas en otros lugares del continente. Por cuenta, en Paraguay, el pueblo avá-katú-eté, estudiado por Miguel Alberto Bartolomé (1991), cuenta la historia de Kuarahy y su hermano que fueron preservados por una abuela y su progenie, demonios Añag, después de matar a su madre embarazada y comérsela para que al crecer los muchachos trabajaran para sus verdugos. Lo hacen hasta que un guacamayo les cuenta la verdad y ellos, enfurecidos, matan a la abuela y a los Añag. Al final Kuarahy se vuelve Sol y su hermano se vuelve Luna, a la vez que se crea a otro ser que se vuelve Venus.

Mucho más al norte, en Wisconsin los menomini contaban una historia con sorprendentes parecidos. Rayo-de-luz vivía con su hermano Nube-de-bruma, al que el manitú de las aguas mata para luego refugiarse donde la anciana sapa. Un pájaro revela la verdad a Rayo-de-luz, quien enfurecido mata a la abuela y al manitú. Luego se convierte en protector de los humanos quedando como Manitú-encargado-de-organizar-las-tormentas (Camus, 1979).

Sean los héroes tormentas o astros, algunos simbolismos parecen no caber en las fronteras de países, regiones o áreas culturales. Sin embargo, más que apelar a que estos espacios sean incoherentes, me inclino a pensar que los símbolos son objeto de apropiaciones locales o regionales, lo cual convoca a su estudio por áreas. Entre los bribbris hay un mito de una serpiente-quetzal que pone en juego a cazadores perdidos y al dueño del monte llamado DwáLöök. La historia refiere al origen del chamanismo y no a un personaje comparable con Quetzalcóatl. ¿Dónde pueden haber oído los bribbris la historia de Quetzalcóatl y re-interpretarla a su antojo o de acuerdo con su necesidad de dar una imagen coherente del cosmos?

Quizá ya habían tenido noticia a partir de los frecuentes intercambios o circulación de objetos con representaciones de este personaje, acompañados posiblemente de explicaciones verbales de los mercaderes, o tal vez de un grupo de chichimecas asentados en Talamanca que menciona Hernán Sánchez de Badajoz en 1539 y cuya veracidad ha sido comprobada por Eugenia Ibarra (2001) al seguirles la pista en las crónicas coloniales hasta principios del siglo XVII. Sánchez de Badajoz expone que el jefe de los chichimecas le reveló que estaban allí para cobrar tributos para Moctezuma, pero decidieron quedarse al enterarse de la llegada de los españoles. Los chismes llegaron primero.

La mitología bribri está repleta de ejemplos en los que se alude a creencias o a la existencia de otros y se acomodan dentro de una reorganización cosmológica. Esto lo hemos descubierto quienes estudiando esta mitología notamos, incluso, cómo relatos bíblicos han sido reestructurados dentro de la interpretación bribri de la historia y del mundo. El sincretismo de este pueblo se expresa, por cierto, en la referencia a la naturaleza de lo humano como originado del maíz además de ser cacao, algo que también caracteriza la referencia mitológica de otros pueblos chibchenses y mesoamericanos. Otras imágenes de los códigos o de esculturas mayas y aztecas pueden relacionarse con mitologías sureñas.

Nuestras investigaciones contienen muchas informaciones que podemos relacionar con todo aquello, pero la complejidad de las realidades que abordamos etnográficamente nos hace ignorar o postergar la necesidad de organizar frentes de trabajo regionales que permitan discutir nuestros hallazgos, cotejar semejanzas y constatar particularidades.

Otras istmicidades

Si bien hay procesos complejos de una istmicidad originaria que se sitúan en el pasado prehispánico, su continuidad sigue evidenciándose en las culturas de los pueblos indígenas actuales, pero también hay que rescatar las manifestaciones e intentos de afirmar lo regional frente a lo particular. Cuando se proclamó la independencia de España el 15 de setiembre de 1821, desde Guatemala enviaron emisarios para avisar en las provincias tan importante suceso. La noticia llegó a León, Nicaragua el 22 de setiembre; a Granada el 2 de octubre; a Cartago, Costa Rica el 13 de octubre. El 10 de noviembre ocurrió un evento conocido en Panamá como Grito de la independencia de la Villa de Los Santos, en Azuero. Este territorio no formaba parte de la jurisdicción de la Capitanía General de Guatemala, pero las fronteras no solo eran convenientemente porosas, sino muy vagas.

El grito de la Villa provocó una serie de sucesos en Panamá que culminó con la proclama de su independencia de España el 28 de noviembre de 1821, un proceso autónomo bastante diferente del colombiano. Uno se pregunta si la noticia simplemente habrá continuado su camino y contagiado el anhelo de una libertad integradora, la cual, evidentemente, se inspiró del proceso mexicano y dio continuidad a las manifestaciones que ya habían ocurrido en El Salvador y Nicaragua años antes. La libertad integradora se percibe también en proclamas políticas, decretos, discursos de las nacientes repúblicas con llamados a la unidad, a cesar la opresión hacia los pueblos indígenas, a construir una sociedad plural. Lamentablemente son llamados que, constata la historia, los mismos caudillos mancillaron al insinuarse los intereses económicos y definirse vínculos con el mercado mundial.

Nos han unido algunas causas, aunque sea efímeramente. La lucha contra William Walker y los filibusteros unió a la sociedad civil y ejércitos centroamericanos contra los invasores, que fueron derrotados no por unos en un lugar, sino por todos en varios frentes. El Monumento Nacional (ver Figura 6), ubicado en el Parque Nacional en San José, develado el 15 de setiembre de 1895, muestra a cinco mujeres —alegoría a cinco repúblicas hermanadas— expulsando a los filibusteros. Las migraciones en la región han sido un recordatorio de aquella hermandad porque han buscado ese abrazo quizás olvidado, pero siempre latente y nos han hecho, como recuerda Rafael Cuevas (2016), (re)conocernos y (re)encontrarnos (p.27).



Figura 6.
Monumento
Nacional, Parque
Nacional de San
José.

*Elaborada por
Guevara, 2017.*

Construir o reconstruir nuestra istmicidad supondrá, entre otras cosas, revisar falsas ideas de quiénes somos, muchas cuajadas en los procesos de educación formal. Gloria Lara (2010) señala para Honduras que ha prevalecido una simplificación de los hechos, al punto de que no hay posibilidad de que inspiren identidades nacionales, y menos regionales; pienso que su juicio posiblemente aplique para todos nuestros países.

En Costa Rica, los textos escolares siguen hablando de sectores de influencia y tradición mesoamericana o suramericana; es decir, transmiten la idea de que aquí no hubo creación ni desarrollo propio. En Panamá, proclama mi amigo el poeta guna Aristeydes Turpana (2013) que hay dos realidades: el Panamá de los fenicios y el Panamá profundo (p.51). En el primero ciertamente ubica a los políticos y a quienes promovieron pagar por la restauración de la pila bautismal de Vasco Núñez de Balboa, redescubierta en España, y por una réplica para que en una iglesia panameña se bautizara a dos indígenas en conmemoración del avistamiento del océano Pacífico en el 2013. En el Panamá profundo podrían estar todas las personas que creen en una historia determinante que trasciende los tiempos de la Conquista. Muy probablemente haya igualmente fenicios en toda la región.

Richard Cooke (2015) ha insistido en la necesidad de que en las escuelas, colegios y universidades se enseñe “la historia profunda” de Panamá y de la región. Señala que el 95 % de esa historia corresponde a una época anterior a los textos escritos, aunque existe hoy material suficiente para contarla. También recuerda, citando los aportes de Ramiro Barrantes, Tomás Arias y otros genetistas, que está demostrado que una proporción determinante de nuestro acervo genético como sociedades deriva del proceso endógeno de desarrollo iniciado hace 15000 años (p.53).

Esta situación se puede representar con el siguiente fragmento del poema de Arysteides Turpana (1962):

Pero un día descubres que tus verdaderos ancestros son los hijos bronceados de Ibeorgun
- pelo largo y pómulos salientes –
Y que la lengua que hablas es lengua extranjera
Y que la patria que te enseñaron a amar y que amas con paranoico amor
Viene surcando —inclemente y tenebrosa— como la serpiente más facinerosa
(...)
Descubres que eres extranjero hasta en tu propia tierra
Y que la famosa cultura occidental cristiana y capitalista
Te la metieron a cristazos y a himnazos en el cacumen tal como se mete un vómito en un basurero. (p. X).

La antropología y la construcción de la istmicidad

En todos los congresos centroamericanos de antropología, desde 1994, se ha hecho un llamado reiterativo sobre dos aspectos coligados: el primero, la necesidad de que la antropología responda a los problemas de violencia, intolerancia, pobreza y construcción de identidades y sociedades plurales; el segundo, la necesidad de una Antropología propia, del Sur (Alejos, 2000).

Una insistencia primaria ha sido la de diálogo. Nos jactamos a veces de la capacidad de nuestra disciplina para fomentar el diálogo intercultural —aspecto indudablemente importante—, pero nuestros alcances de un diálogo disciplinar a nivel regional siguen siendo pobres. Sin diálogos ni redes regionales de trabajo, las posibles respuestas a las problemáticas sociales que desbordan nuestras fronteras son limitadas y la construcción de una Antropología propia, casi imposible.

Crear frentes regionales de trabajo debe ser una tarea conjunta; ha sido un llamado de todos los congresos centroamericanos de antropología pasados. Paradójicamente, como lo hacen notar Margarita Bolaños y María Eugenia Bozzoli (2015) en su recuento sobre el desarrollo de una antropología centroamericana, antes de dichos congresos hubo iniciativas para esos diálogos y redes promovidas por el CSUCA entre 1983 y 1992, como el proyecto regional Estado y desarrollo de la costa atlántica de Centroamérica y el Plan centroamericano de Antropología (p.56). Debemos fomentar estas iniciativas, tanto para el desarrollo de enfoques epistemológicos más nuestros —en el sentido de su motivación praxeológica—, como para crear grupos de trabajo en temas que se estén estudiando por separado (Krotz, 1993, 2006, 2015; Rodríguez, Guevara y Román, 2016).

Margarita Bolaños (2010) también planteó hace unos años la falta de cohesión que hemos mostrado para denunciar con más fuerza las agresiones perpetradas contra las poblaciones indígenas, la destrucción y privatización del patrimonio cultural y las políticas que profundizan la pobreza y la exclusión (p.71). Regionalmente ocurren procesos y acontecimientos que quedan huérfanos de consideraciones, de análisis y de propuestas de la Antropología.

Lo anterior debería inquietarnos por la capacidad de comprensión de los fenómenos socioculturales que caracteriza a nuestra disciplina, como el tránsito de miles de africanos y haitianos por todo el istmo víctimas de la persecución, la pobreza y de una ilusión de un

futuro mejor que no es más que un cruel espejismo, máxime con los tambores de la xenofobia a ultranza que suenan desde el norte. No tienen dónde ir, dónde llegar, en algunos casos, ni dónde volver. ¿Qué hacemos con estas personas? ¿Cómo, al menos, hacemos algo para garantizar el respeto de sus derechos humanos? Nuestra capacidad de respuesta suele estar desfasada con respecto a lo que sucede en la realidad, especialmente, lo dijo Ramón Rivas (2010, p.78) en una ocasión, porque solemos aferrarnos a nuestros feudos y nuestra capacidad de discutir estos fenómenos e imaginar soluciones es limitada.

No pretendo abusar del honor que me han conferido para hacer esta reflexión ni de su gentileza y paciencia al escucharme; solo terminaré diciendo que la istmicidad en sí misma, o lo que he llamado así, no depende únicamente del trabajo de la Antropología, pues implica procesos políticos y socioculturales complejos, muchos de los cuales están fuera de nuestro alcance. No soy tan ingenuo para pensar que la Antropología podrá resolver una historia de quinientos años de procesos de fraccionamiento en la región, pero puede, indudablemente, favorecer la construcción de algunos sentidos comunes que permitan facilitar identidades regionales.

Si estas identidades, que son fenómenos en construcción y reconstrucción permanente, cristalizan, en buena medida, a partir de los procesos educativos, ya ahí nos da para bastante. No podemos dejar que las editoriales de textos escolares, más preocupadas por la colocación de sus mercancías que por los contenidos de los libros que usan nuestros jóvenes, con los vistos buenos oficiales, decidan qué se enseña. Cambiar la percepción de nuestra historia ístmica profunda debe ser nuestra preocupación, una herramienta para forjar personas más orgullosas de sus ancestros, de la diversidad constituyente y de este nuestro vecindario.

GEOPOLÍTICA DE LA IDENTIDAD ÉTNICA Y LINGÜÍSTICA DEL ISTMO CENTROAMERICANO.

UNA PROPUESTA DESDE EL TERRITORIO ANCESTRAL LENCA

Gloria Lara Pinto²

Estas reflexiones tienen su arraigo en las investigaciones iniciadas hace más de treinta años cuando propuse la existencia de las “provincias” lencas, organizadas en cacicazgos o señoríos alrededor del año 1500. A lo largo de estas décadas, no ha dejado de sorprenderme la resiliencia de ese pueblo que, a pesar de la pérdida de su lengua, aún mantiene un territorio cohesionado en el suroccidente y centro de Honduras. Esto requiere remontarse a una época previa a la formación histórico-social de Mesoamérica desde las fuentes etnohistóricas, es decir, del momento del contacto al pasado remoto, acudiendo a la lingüística histórica y a los hallazgos arqueológicos. Para esta investigación de una geopolítica borrada por el arribo continuo de otras poblaciones durante los últimos dos milenios (100 a.C.-1400 d.C.), previo a la invasión europea, han sido claves los estudios de Adolfo Constenla Umaña —de más larga data que los propios— sobre la gran antigüedad de las lenguas y pueblos originarios del Istmo centroamericano (10000 años antes del presente),

2 Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán, Tegucigalpa, Honduras. Correo electrónico: larapinto2003@yahoo.com

ahora corroborados también por la arqueología en la Zona Central. Pensar el territorio centroamericano desde la propuesta de la Zona Central (a grandes rasgos: Honduras, Nicaragua y El Salvador), hecha por George Hasemann, tiene por objetivo inducir una perspectiva que obvie el tradicional encasillamiento atemporal de la región en dos áreas culturales que impiden reconocer otras configuraciones más antiguas y relevantes para la comprensión de la ocupación y evolución de los portadores de las lenguas del microfilo lenmichí. En este trabajo se intenta, con los datos disponibles, dirigir la discusión hacia una renovada interpretación de la historia antigua del Istmo centroamericano.

"Comprender el presente por el pasado..."

La incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero quizá es igualmente vano esforzarse por comprender el pasado si no se sabe nada del presente. (Bloch, 2001, pp.70-71)

Después de varias décadas de estudiar los documentos básicos de la época del contacto en Honduras y las regiones vecinas, es posible reconocer que, si bien algunas piezas han ido cayendo en su lugar con el hallazgo de escritos sumergidos en los gruesos expedientes de los archivos, la realidad del pasado ya remoto aún no se vislumbra con claridad. Los nuevos datos, por parcos que se revelen, motivan un nuevo análisis crítico de las fuentes ya revisadas, así como de la secuencia de los acontecimientos sobre la cual se construyó una explicación plausible en su momento. Pese a los cambios del paisaje en los últimos cinco siglos o hace un milenio, o más aún, en los últimos diez mil años, se han mantenido en la geografía humana y física ciertos rasgos que, en sí mismos, son esclarecedores para comprender el pasado.

Siguiendo este orden de ideas y sin pretender explicar la dispersión de los hablantes de protochibcha y protomisumalpa, este trabajo se enfocará en el territorio ancestral lenca, cuyo espacio occidental se habría convertido primero en un territorio de "frontera" lenca-maya-chortí y posteriormente en una "frontera" lenca-maya-chortí-nahua-pipil. Es un acercamiento imperfecto a la realidad que eventualmente será sometido a revisión. Por lo tanto, "el pasado es por definición algo dado que ya no será modificado por nada. Pero el conocimiento del pasado es una cosa en progreso que no deja de transformarse y perfeccionarse" (Bloch, 2001, p.82).

Las evidencias para respaldar la propuesta han sido sistemáticamente recogidas (Lara Pinto, 1980, 1983, 1985, 1986, 1991, 1996, 2001, 2009, 2011), aunque se está lejos de pretender exhaustividad, buscando explicaciones a los hechos que se perfilan sobre la vida indígena, con todas las contradicciones por los intereses que guiaron la redacción de los documentos y la distancia temporal entre los sucesos y su transcripción. Por otra parte, en Honduras no se han encontrado escritos contemporáneos de los protagonistas nativos, así que solo queda escucharlos a través de los "otros", así las preguntas se derraman una tras otra: ¿quiénes eran esos pueblos, étnica y lingüísticamente hablando? ¿Cómo estaban organizados políticamente? ¿Qué circunstancias favorecieron una movilización unificada para confrontar a los invasores? ¿Qué factores internos coadyuvieron desde el interior de esas mismas sociedades al resquebrajamiento de sus estructuras sociales? ¿Qué fuerzas endógenas y exógenas contribuyeron a la pérdida de sus lenguas?

Por supuesto, el reconocimiento de los elementos similares entre las poblaciones circunscritas en la actualidad en Honduras y las vecinas en Guatemala y El Salvador, dentro de ese mundo ístmico en interacción hoy desaparecido, permite comparaciones, pero, a la vez, en el espíritu de Marc Bloch hace aflorar los elementos únicos de las mismas; un peligro intrínseco de la visión estrictamente local, sin embargo, es la construcción de aparentes razones, pero igualmente las generalizaciones pueden dar lugar a la invisibilidad de las causas fundamentales en cada caso particular (Bloch en Sewell, 1967, p.210) En consecuencia, la pauta a seguir —en apariencia sencilla— consiste en esbozar el marco comparativo adecuado para reconocer los fenómenos generales, pero sin subestimar el poder explicativo de las condiciones locales (Bloch en Sewell, 1967, pp.201-211). ¿Cómo se deciden, entonces, las unidades adecuadas de comparación y, a la vez, se establece el contexto geográfico apropiado en que tales unidades puedan ser comparadas? Bloch sugiere la vecindad geográfica y contemporaneidad histórica como puntos de partida; sistemas sociales que, por tanto, interactúan entre sí y que hasta puedan tener orígenes comunes (en Sewell, 1967, pp.214-215).

De acuerdo con Frederick Barth (1998 [1969]), las fronteras constituyen terreno fértil para el mantenimiento de la etnicidad o, más concretamente, de las diferencias culturales; el aislamiento geográfico y social no han sido factores críticos para fomentar la diversidad cultural (1998, p.9). Así que “las distinciones étnicas no dependen de la ausencia de interacción social y aceptación, más bien, por el contrario, con frecuencia son los fundamentos sobre los cuales se construyen sistemas sociales inclusivos” (1998, p.10). Además, Barth (1998) arguye que:

El contenido cultural de las dicotomías étnicas parece ser en términos analíticos de dos órdenes: i) señales o signos evidentes... y ii) orientaciones sobre valores básicos... [Sin embargo], no se puede predecir de tales principios cuales rasgos serán enfatizados por los actores y se volverán organizativamente relevantes (p.14).

La resiliencia del pueblo lenca hasta el presente se manifiesta en la retención del núcleo de su territorio ancestral —centro y suroccidente de Honduras—. Su origen común fue fortalecido por patrones de cultura muy distintivos implementados a través de mecanismos que los reagrupaban en tiempos de crisis, a pesar de todos los posibles conflictos internos. Mientras los límites hacia el este parecen haber surgido gradualmente en terreno compartido a lo largo de milenios con los hablantes de la familia misumalpa; hacia el oeste, la barrera natural representada por el río Motagua podría haber marcado la extensión del territorio lenca, especialmente durante el último milenio a.C. y este puede haber sido también el caso previo durante la formación histórica de Mesoamérica y, sobre todo, en relación con el núcleo de la región ancestral maya en las vecinas tierras altas guatemaltecas (ver Kaufman, 1976; Campbell and Kaufman, 1985; Campbell, Kaufman & Smith-Stark, 1986; England, 1994; Campbell, 1997).

La Sierra de los Cuchumatanes ha sido señalada como la *Urheimat* del proto-maya; es decir, que la familia de lenguas mayances tuvo su origen en las tierras altas de Guatemala colindantes con la Sierra Madre (Campbell 1997, p.165). La dispersión de los hablantes de proto-maya comenzó, cuando menos, alrededor del año 2000 a.C., inicialmente hacia el lejano noroeste, seguido de una ininterrumpida migración hacia el sur, norte y, por

último, el sureste y este, creando una frontera al acercarse y traspasar eventualmente los límites del territorio lenca (ver Figura 7).

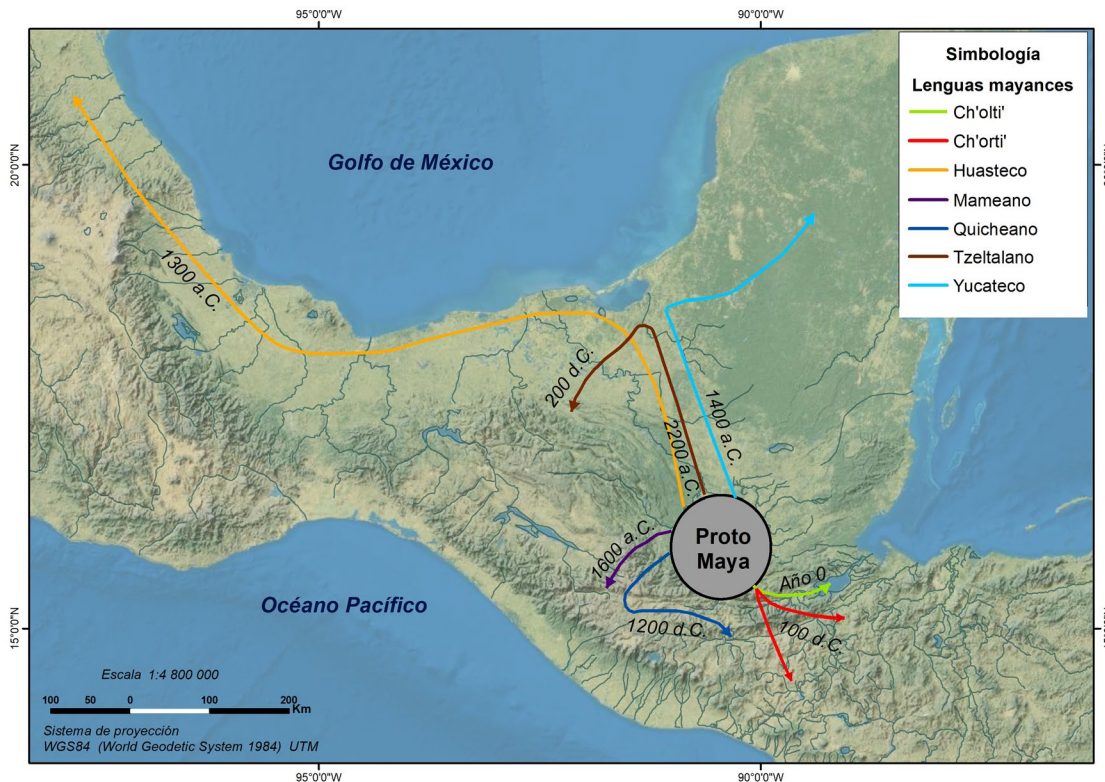


Figura 7. Punto de origen y dispersión de las lenguas mayances 2200 a.C.-100 d.C.

Elaborada por Lara Pinto, 2017, a partir de <http://www.esacademic.com/dic.nsf/eswiki/595980> (Kaufman 1976) con modificaciones siguiendo el mapa de Gates (1934). Cartografía Alvarado, 2020.

El concepto de “frontera flotante” definida como un “espacio social de hibridación cultural, un espacio donde la identidad de uno mismo se transforma muy rápidamente de acuerdo con las perspectivas heredadas y las cambiantes fuerzas que afectan la realidad social” (Giménez, 2007, p.26) parece adecuado para caracterizar este estado de cosas.

La frontera en discusión es conocida en la literatura como la Frontera sureste de Mesoamérica; al definirla de esa manera introduce la noción de subordinación de los pobladores originarios de esta región fronteriza —dígase lenca— tradicionalmente indeterminados por la investigación, por los nuevos inmigrantes, a saber, mayas. El tratamiento ha reducido los posibles resultados del encuentro, los cuales, además de conquista y activa resistencia, pueden haberse configurado también como transacciones comerciales formalizadas y complementarias, negociación de las interacciones en ciertos tiempos y espacios y, por supuesto, dominación y resistencia pasiva. De ahí que una visión desde la propuesta de la Zona Central (a grandes rasgos Honduras, Nicaragua y El Salvador), (Hasemann y Lara Pinto, 1993; Hasemann, 1996) tiene por objetivo inducir una perspectiva que obvie el tradicional encasillamiento atemporal del territorio centroamericano en dos áreas culturales. Esto impide reconocer otras configuraciones más antiguas y relevantes para la comprensión de la ocupación y evolución de los portadores de las lenguas del microfilo lenmichí. La definición de una zona de interacción permite dar cuenta del mantenimiento de otras identidades que persistieron en el tiempo y el espacio en múltiples matices (Elton, 1966 en Sampeck, 2014, p.62) (ver Figura 8). En cualquier caso, “las fronteras pueden persistir a pesar de lo que se puede llamar figurativamente ósmosis de individuos a través de ellas” (Barth, 1998, p.21).

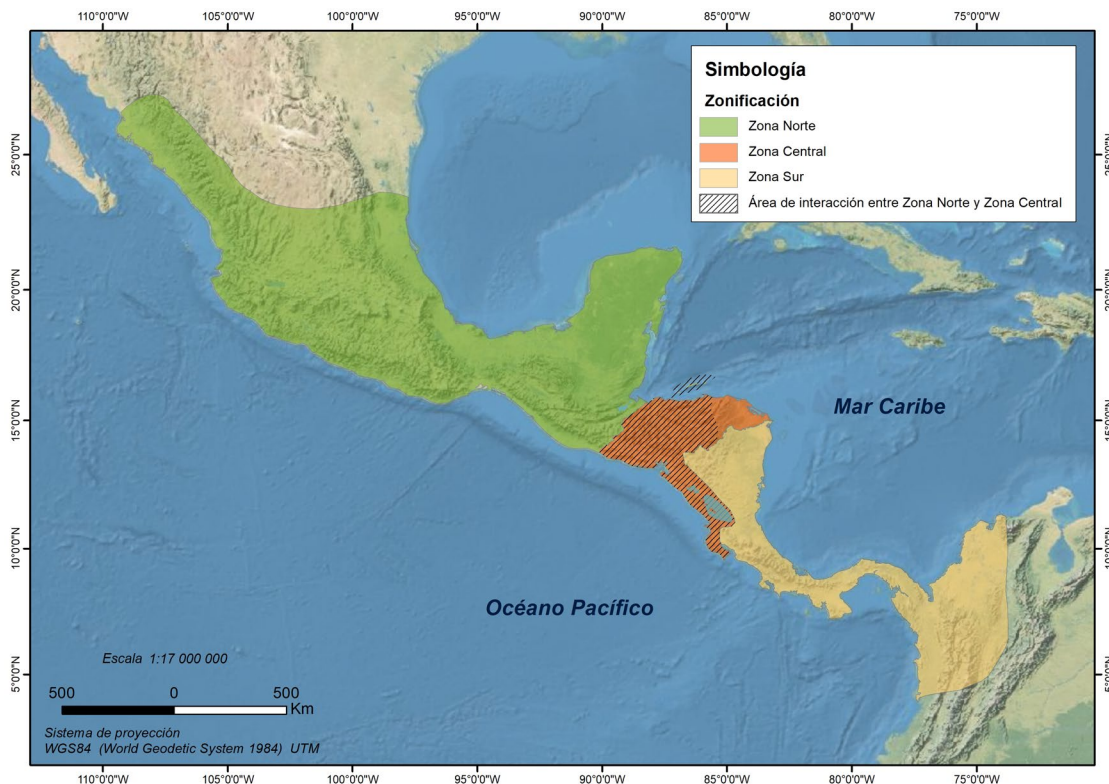


Figura 8. Zonas culturales de Centroamérica

Elaborada por Lara Pinto, 2017, siguiendo a Hasemann 1993 y 1996. Cartografía Alvarado, 2020.

El contexto general: los lenmichí como los antiguos pobladores del istmo centroamericano

La extensión y los límites del territorio ancestral lenca continúan siendo una discusión inacabada y que quizá nunca será dilucidada por completo. Hasta hace poco, desde la arqueología, se ha puesto en perspectiva la relativamente reciente entrada de los hablantes de ch'ol (proto-ch'orti') en el valle de Copán y el occidente de El Salvador procedentes del centro y norte de la actual Guatemala en el año 100 d.C. (ver Sharer, 2009, p.131). No obstante, el mito generalizado del territorio deshabitado surgido al inicio de la conquista (Denevan, 1992 y Wylie, 1993 citado en Sampeck, 2014, p.71), los ch'orti's no entraron a un territorio vacío; por lo tanto, se plantea de inmediato la pregunta: ¿con quiénes compartieron ese espacio o a quiénes desplazaron? La lingüística es más contundente, así desde que Adolfo Constenla (2011) propusiera como un legado póstumo la existencia del microfilo "lenmichí" (lenca, misumalpa y chibcha) en Centroamérica y la separación del protolenca de ese tronco hace alrededor unos 5000 años a.C., ha quedado enunciado el profundo arraigo histórico de la población lenca en Honduras y El Salvador (p.136). Las migraciones nahua pipiles son mucho más tardías que la maya y hay un amplio consenso para ubicarlas temporalmente a partir del 800 d.C. y hacerlas concluir alrededor del 1300 d.C. (Fowler, 1989). Esto significa que previo al año 1500 estaba establecido el panorama geopolítico al que se enfrentaría la invasión española.

Constenla (2011) postuló que el microfilo lenmichí se separó hace unos 10000 AP en protomisulencia y protochibcha; posteriormente, el protomisulencia se dividió en protolenca y protomisumalpa hace unos 7000 AP. Su investigación acumulativa (1987, 1991, 2002, 2008 y 2011) refutó, de una vez y por todas, la noción del lenca como una lengua aislada

(ver Figura 9). Por último, Constenla (2011) destacó el papel jugado por Honduras en los siguientes términos: “En el territorio centroamericano, Honduras, por ser la parte en que estaban presentes lenguas de las tres agrupaciones, habría sido el asentamiento original de los hablantes del protolenmichí, desde donde se habrían dispersado sus descendientes hacia el sur” (p.136).

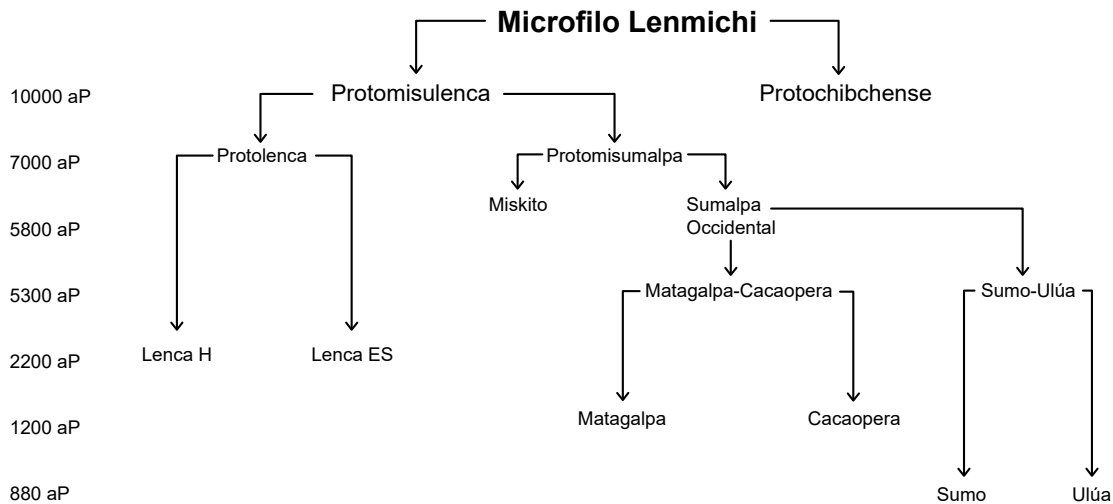


Figura 9. Microfilo Lenmichi.

Elaborada por Lara Pinto, 2017, a partir de Constenla (2011) y Moreira González (2010).

Además de los datos aportados por la lingüística histórica, “los datos [paleoecológicos] se traslapan con los datos genéticos previos que sugieren que las poblaciones chibchas se originaron hace 14000 a 8000 años” (Barrantes et al. 1990 citado en Melton, 2008, p.189); más precisamente, divergieron de los más tempranos grupos paleoindios entre 10000 y 8000 años atrás (Melton, 2008, p.iii). La argumentación de Constenla fue reforzada por la investigación en el abrigo de El Gigante, en el suroccidente de Honduras, hasta ahora el más antiguo sitio de ocupación en el norte del istmo (Scheffler, 2008; Scheffler, Hirth and Hasemann, 2012), en el corazón del territorio ancestral lenca.

Es claro que la separación de poblaciones antiguas y la diversificación de sus lenguas desde un ancestro común puede obedecer a eventos naturales fuera del control humano; la búsqueda de explicaciones para tales hechos en el pasado remoto trasciende el marco de esta presentación y requieren profundización por parte de otros especialistas. Por eso, se hace referencia a los datos siguientes para alentar la investigación interdisciplinaria. Las oscilaciones climáticas ocurridas entre 12300 y 8800 AP dieron paso a un clima más cálido y húmedo y provocaron la elevación del nivel del mar que sumergieron algunas áreas costeras (Cooke, 2005).

El registro señala dos eventos distintos que elevaron el nivel del mar en 30 m respectivamente (Fairbanks, 1989 citado en Melton, 2008, p.188). Al período entre 8000 y 7800 AP corresponde la formación de los pantanos en el Caribe oriental de Nicaragua (Urquhart, 1997 en Melton, 2008, pp.188-189), de esto se desprende que la región al norte del Lago de Nicaragua se convirtió en una extensa y profunda área pantanosa. Las especies de flora cuyos vestigios se han recobrado para el período entre 7800 y 5000 AP son características de pantanos de más de un metro de profundidad (Phillips, 1995 en Melton, 2008, p.189).

Después de 5000 AP el nivel del mar decreció de nuevo alcanzado su nivel actual hace unos 3800 AP. Por lo tanto, el corolario que se desprende de estos datos es que, a partir de unos 7800 AP y hasta hace unos 5000 AP, la elevación y extensión del Lago de Nicaragua creó una barrera natural del Pacífico al Atlántico, aislando la Zona Central de la Zona Sur de Centroamérica. Es más, precisamente en este espacio geográfico, se ha reconocido la existencia de una barrera genética correspondiente a esta época (cuello de botella genético) (Melton, 2008, pp.189, 196).

Las consecuencias del desborde del Lago de Nicaragua y la reducción por cerca de tres milenios (7800 AP-5000 AP) del paso terrestre hacia el sur por la estrecha franja de la llanura del Pacífico son difíciles de evaluar solamente con los datos disponibles por medio de la lingüística histórica. Sin embargo, se podría especular que redujo el ámbito de los hablantes de protomisumalpa hacia el sur y quizá contribuyó a consolidar la separación de los hablantes de miskito del sumalpa occidental hace unos 5300 AP (Constenla, 2011) (ver Figura 10).

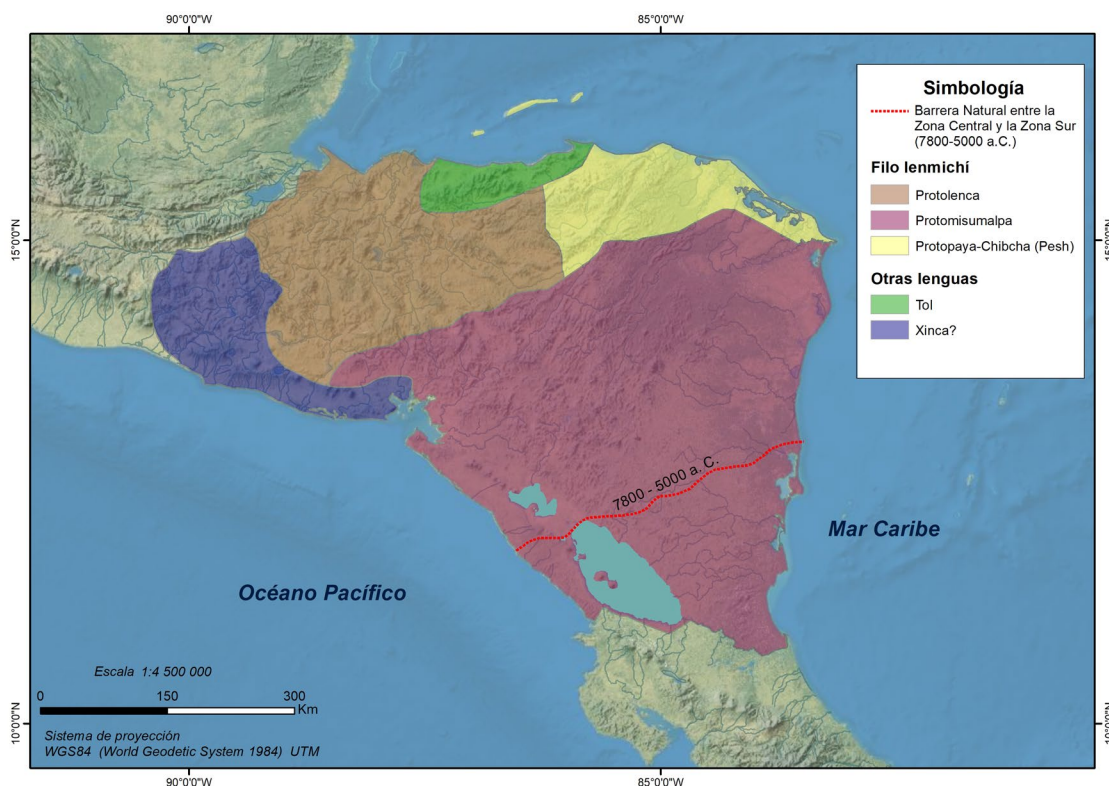


Figura 10. Distribución de las lenguas lenmichí en la Zona Central 10000-5000 AP

Elaborada por Gloria Lara Pinto, 2017, a partir de Constenla (2011), Moreira González (2010), Campbell, (2013 [1998]); Lara Pinto (1991), Green (1999). Cartografía Alvarado, 2020.

El territorio ancestral Lenca en el pasado reciente

El más temprano documento que será discutido aquí es el llamado Mapa Egerton (Denucé, 1910) elaborado alrededor de 1514, con base en el viaje de exploración a lo largo de la costa de Honduras entre 1508 y 1509³, en el cual se ubicaron los lugares Chavana, Petegua y Poton. Rudolf Schuller (1929) propuso hace casi un siglo que los topónimos terminados en *-hua*, *-gua*, y *-wua*, en el noroccidente de Honduras procedían de la lengua lenca, por

³ Viaje de exploración de Vicente Yáñez Pinzón y Juan Díaz de Solís (Schuller, 1929, p.316).

ejemplo, Petegua, Omoa, Ulua/Oloa, Motagua, pero además agregó a esta lista Chavana, Tolián, Amatique y Manabique (pp.318-319). Aunque Schuller reconoció el nombre de uno de los asentamientos (Poton) como un vocablo maya, su conclusión fue que gente lenca había ocupado originalmente la región, la cual se extendía del río Ulúa hasta la bahía de Amatique y que los hablantes de lenca habrían sido reemplazados por grupos mayas antes de la invasión española. En efecto, también Walter Lehmann (1920) reconoció “una cierta relación entre el lenca y el xinca, tal vez basada en préstamos, especialmente en cuanto a los numerales, [lo que] señalaría un anterior contexto espacial de ambos pueblos” (p.646). Adicionalmente, sugirió que los xincas y lencas fueron los habitantes originales del norte de Centroamérica (p.643).

De acuerdo con el mapa de Gates (1934), se hablaba ch’olti’ desde el Lago Izabal hasta el mar. La lengua ch’orti’ cubría desde la ribera este del bajo río Motagua, incluyendo Zacapa y Copán hacia el sur, y el curso completo del río Chamelecón⁴ hasta el bajo río Ulúa y su desembocadura. Estos límites fueron propuestos para un período relativamente reciente entre 1000 y 1500 d.C. y pueden corresponder a la máxima extensión de la influencia maya ocurrida alrededor del año 1000 d.C. Lehmann (1920) también estaba de acuerdo con la idea de una ocupación histórica de gente ch’orti’ en el bajo río Motagua (p.719), pero le intrigaba la existencia ahí mismo de un lugar llamado Amatique, puesto que asignaba todos los lugares terminados en *-tique*, *-quin/aiquin*, y *-guara* al lenca (p.636). De hecho, este mismo nombre de Amatique, junto con los de Quelepa y Sensembra, fueron identificados por Lehmann en el oriente de El Salvador como definitivamente lencas, no obstante su reticencia a asignar identidad étnica solamente con base en la toponimia (pp.719-722). Aquí cabe la interrogante de si eran estos habitantes de Amatique los sobrevivientes de la población protolenca, la “población original”, como Lehmann la llamaba (p.643).

Estudios posteriores (Thompson, 1970; Joyce 1991; Campbell, 1998; Sheptak, 2007) revisaron la propuesta desde diferentes perspectivas. Thompson (1970) ensanchó la lista de los topónimos terminados en *-gua* en Honduras, El Salvador y hasta en Nicaragua, e hizo hincapié en su conexión con la familia de lenguas misumalpas (pp.98-99). Joyce (1991) argumentó que “la lengua de esta área era un dialecto del lenca, con una larga historia de contacto con chol, específicamente con *chortí*...y una menos larga historia de contacto con el yucateco influenciado por el nahuatl como una lengua de estatus” (p.17). Siguiendo a Feldman (1975), Joyce estableció además que el:

Toquegua, una lengua registrada en el norte del valle del Motagua... es un ejemplo comparable. Las listas de nombres personales entre los toqueguas⁵ incluyen algunos en chol, otros en nahuatl y la mayoría no puede ser interpretado en ninguno. La palabra toquegua puede ser identificable como lenca (p.X).

Los evasivos toqueguas emergieron en 1536 en el topónimo *Touqueba* (Repartimiento de San Pedro), ubicado en la rivera este del río Motagua. Esto es confirmado en 1598 por un informe oficial, reportando que tres leguas antes del sitio llamado Quiriguá y la tierra entre

4 Hasta fines del siglo XVII, el río Chamelecón fue registrado en los mapas como Río Pecha, Piche, Puche, Pechey (e.g. Sanson D’Abbeville, 1666).

5 Ver Feldman (1998, p.19) para la lista de nombres personales recolectados entre los toqueguas en 1598.

el río Techín⁶, un tributario del Motagua, así como las bahías de Manabique y Amatique, pertenecían a los aguerridos toqueguas (Criado de Castilla, 1605 en Feldman, 1998, p.8). Sin embargo, Lehmann expresó dudas acerca de que el toquegua fuera una lengua, más bien sospechaba que podían haber sido remanentes de ciertos guerreros nahuas⁷ (1920, pp.635-636). Incluso podría tratarse de mercaderes que buscaron refugio entre los lenca de cara a la invasión española⁸. Por otra parte, Campbell (2013 [1998]) es más cauteloso:

Es interesante en este caso que J. Eric S. Thompson... concluyera a partir de nombres de lugar terminados en *-agua*, *-ahua*, *-gua* y *-hua* que hubo en la región lo que él llamaba “gente agua”, un pueblo no maya que fue desplazado por invasores mayas de las tierras bajas (hablantes de *chorti*) (1970, pp.98-99). Bajo una inspección más detenida, sin embargo, muchos de los nombres de lugar *-agua* de Thompson parecen basarse en el xinca (p.437).

Sheptak (2007, pp.150-153) refuta este argumento analizando el nombre de Çoçumba, el señor principal en el valle del Ulúa⁹ al momento del contacto, con la información aportada por el mismo Campbell (1976) sobre el lenca de Honduras y El Salvador¹⁰. Campbell, por su parte, complementa la información con una observación de relevancia para este asunto:

Se asume que los nombres que no son analizables son más antiguos y los topónimos que pueden ser analizados en sus morfemas componentes son más recientes. Sapir (1949 [1917], p.437) explica la lógica de esto: entre más tiempo un país ha sido ocupado, más tienden los nombres de sus rasgos topográficos y pueblos a volverse estrictamente convencionales y a perder el significado descriptivo que poseían originalmente (2013 [1998], p.437).

Este contexto sugiere que la parte noroccidental de Honduras también era lenca, una noción que Joyce extiende hasta el valle de Naco (1991, p.18), lo cual concuerda con la investigación enfocada directamente en esta región (Wonderley, 1986; Urban and Schortman 1999; Schortman and Urban, 2001; Schortman and Urban, 2011a & 2011b), mientras otros arguyen por una visión más matizada acerca de la presencia de “no mayas” en el valle del Ulúa, cuando menos en el período Clásico (ver Hudson and Henderson, 2014) y directamente de lenca en el valle de Copán en el Temprano Posclásico (Braswell, 2014, p.12; ver Bill, 1997). Sin embargo, para el momento de la Conquista española, ya se había

6 Hasta el presente, Río Techín es conocido como Río Chinamito (<http://www.tageo.com/index-e-gt-v-00-d-m1672354.htm>), en coincidencia precisa con el lugar llamado Chinamin en el Repartimiento de San Pedro (1536), en el camino hacia Guatemala.

7 En 1605, se informó que en el principal asentamiento toquegua había cuatro casas grandes cada una con 24 guerreros adultos bajo el mando de tres señores (Criado de Castillo, 1605 en Feldman, 1998). Esta declaración sugiere la sobrevivencia de algunas costumbres nahuas, a saber, los capitanes de guerra conocidos como *tequihua* (Lehmann, 1920: 636; Gran Diccionario Nahuatl, 2012).

8 Esta conclusión ha sido sugerida por la existencia cerca de los pueblos de Toquegua y Chinamin, en el mismo camino a Guatemala, de un lugar llamado *Noaponchonta* (Repartimiento de San Pedro, 1536), para el cual la autora propone la lectura [Nauapochteca].

9 Cozumbra: “provincia entre la ciudad de San Pedro y Puerto de Caballos (Pedraza, 1544); Río Cozumbra: “entre Playa Baja y Cabo Tres Puntas, 5 o 6 leguas de éste” (López de Velasco, 1971, p. 159).

10 En el lenca de El Salvador *sho* significa “lluvia” y *camba* o *yamba* es un verbo en gerundio; *sho* cambia en el lenca de a *so* que quiere decir “está lloviendo” (Sheptak, 2007, p. 153).

desarrollado en este espacio una más compleja situación de frontera y los lenca, al igual que los ch'orti's, estaban confrontando los avances desde el sur de los ya firmemente establecidos inmigrantes nahua-pipiles.

Un tópico debe todavía ser discutido concerniente a la población xinca, que actualmente ocupa una reducida porción del Pacífico de Guatemala, cerca del límite fronterizo con El Salvador, donde la mayoría de los topónimos en cuestión se aglomeran. Sin embargo, este podría ser el resultado de la reducción del territorio provocado por inmigrantes en tiempos prehispánicos. Como Frauke Sachse (2010), la autora del más reciente y completo estudio del pueblo xinca y su lengua, lo expresa:

Dado la ambigüedad de la reconstrucción geográfica del área lingüística, la identificación de las lenguas potenciales de contacto con el xinca es más bien problemática. Podemos asumir que al tiempo de la conquista española los asentamientos de los hablantes de xinca estaban rodeados por los pipiles por el occidente y por la población hablante de maya... El significativo número de préstamos de palabras de las lenguas mayas occidentales y orientales prueba los intensos contactos culturales entre los hablantes de xinca y maya, aunque la profundidad temporal de estos contactos sea otro asunto de discusión... Al oriente del área xinca, la situación de contacto es todavía más opaca... y la exacta expansión del pipil y el lenca no es conocida (p.47).

Campbell y Kaufman (1980, p.855 en Sachse, 2010, p.51) ya habían refutado la bien conocida “hipótesis xinca-lenca” con base en su estimación de que la relación genética entre ambas lenguas no ha podido ser comprobada. No obstante, siguiendo a Sachse, el xinca comparte algunos rasgos de cultura material con sus vecinos lenca. Además, la lengua xinca muestra unos ciertos lazos propiamente tipológicos que no son típicos del área lingüística mesoamericana y comparte una serie de términos con el lenca y matagalpa, pero “la dirección del préstamo no es clara en su mayor parte” (Sachse, 2010, pp.53-56). En esta discusión pesa la propuesta de Constenla sobre el origen común del lenca y matagalpa (protomisulencia). En suma, las piezas de la evidencia que se ha acumulado en la última década sugieren una pregunta provocadora: ¿Es posible identificar a los lenca junto con los xincas y los matagalpas como la “gente agua”? Dicho de otra manera: ¿Constituyeron estos pueblos los ancestros del elusivo “país agua” en el pasado remoto?

El contexto local: organización social y afiliación étnica al momento del contacto

La exploración de Honduras Higuera inició en 1502 y continuó a partir de la década de 1520 con expediciones procedentes de las Antillas, Panamá y México; esta etapa se caracteriza por los intereses encontrados de los conquistadores y la corta duración de las entradas, algunas de ellas, no obstante, devastadoras. Aunque erráticos en apariencia, los desplazamientos de conquista retomados a partir de 1524 desde México y Guatemala fueron haciendo surgir el mosaico de la geografía política indígena reinante (ver Figura 11). En el transcurso de estas expediciones, empezaron a emerger ciertas unidades territoriales designadas por los españoles como “provincias”. Los asentamientos de algunas de ellas fueron desarticulados sin retorno, tal fue el caso en las provincias de Papayeca-Chapagua,

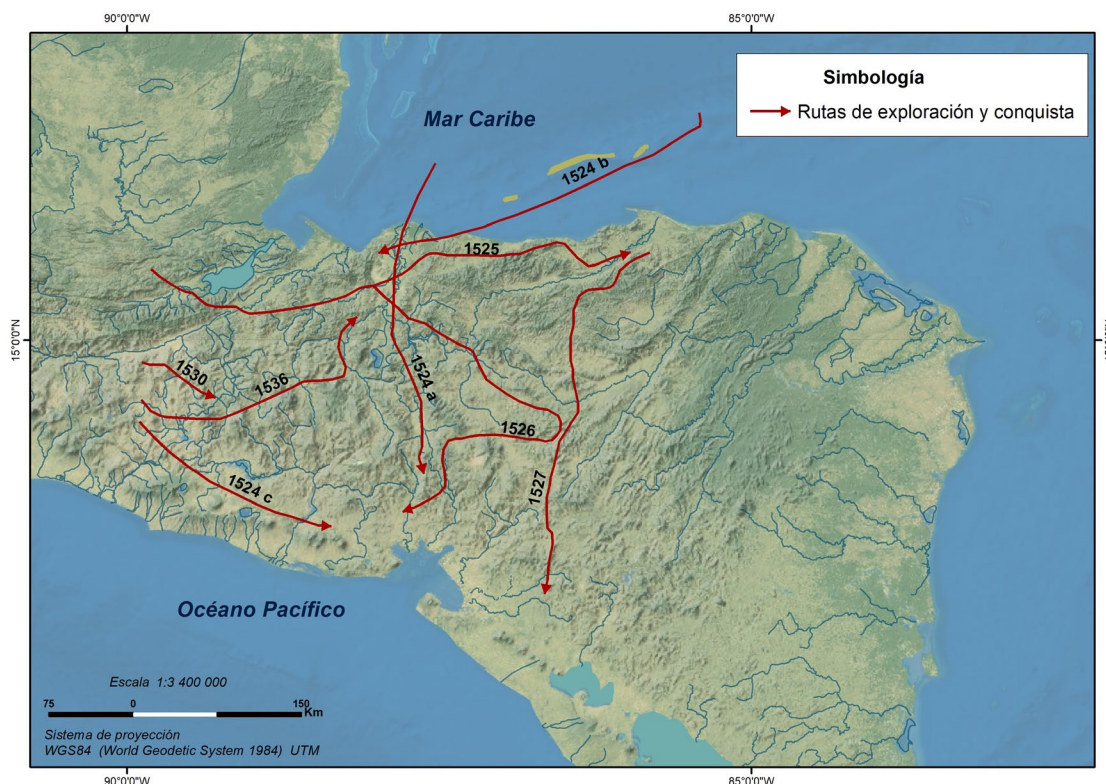


Figura 11. Entradas en Honduras y territorios vecinos durante la Conquista Española, 1524-1536

Elaborada por Lara Pinto, 2017. Cartografía Alvarado, 2020.

Peñacura y Olancho en los valles del nororiente y centro oriente, a la par de la provincia de Choluteca-Malalaca en las tierras bajas del sur.

Del traslado (1530-1536) de la actividad conquistadora a la costa y planicies aluviales del nororiente emergieron las provincias de Naco y Çoçumba; poco después, se dieron los primeros intentos de colonización organizada en los macizos montañosos occidentales y se esbozaron los contornos de la provincia de Cerquín y, en las avanzadas siguientes, los de las provincias Los Cares y Zulaco-Manianí en la depresión central y sus colindancias (Lara Pinto, 1980; Lara Pinto, 1991; Hasemann y Lara Pinto, 1993). Alrededor de tres lustros después, en 1540, la gesta conquistadora española estaba consumada, quedando solamente como objetivos de misión el espacio ancestralmente habitado por los jicaques protohistóricos y el curso medio y bajo de los ríos Sico, Guayambre y Guayape, un espacio que se prolonga hacia el oriente hasta la barrera geográfica que constituye el río Coco, la Taguzgalpa histórica (Lara-Pinto, 1980; Hasemann y Lara-Pinto, 1995) (ver Figura 12).

En suma, la evidencia disponible permite identificar como lenca la afiliación étnica compartida por las provincias en el centro y suroccidente de Honduras —Zulaco-Manianí, Los Cares y Cerquín— (Lara-Pinto, 1991, p.225; comparar con Chapman, 1978, p.25). Çoçumba y Naco en el noroccidente, aunque mantenían su afiliación lenca primaria, parecen haber estado inmersas en una situación de frontera en desarrollo al momento del contacto (Sheptak 2007; Lara-Pinto, 1980 y 2001).

Para comprender la dinámica local que condujo los complejos procesos de formación por los que pasaron las sociedades indígenas antes de la Conquista española, es necesaria una perspectiva regional. El regionalismo propiciado por la quebrada topografía de Honduras era contrarrestado por el hecho de ser un paso obligado hacia el sur y viceversa. Así,

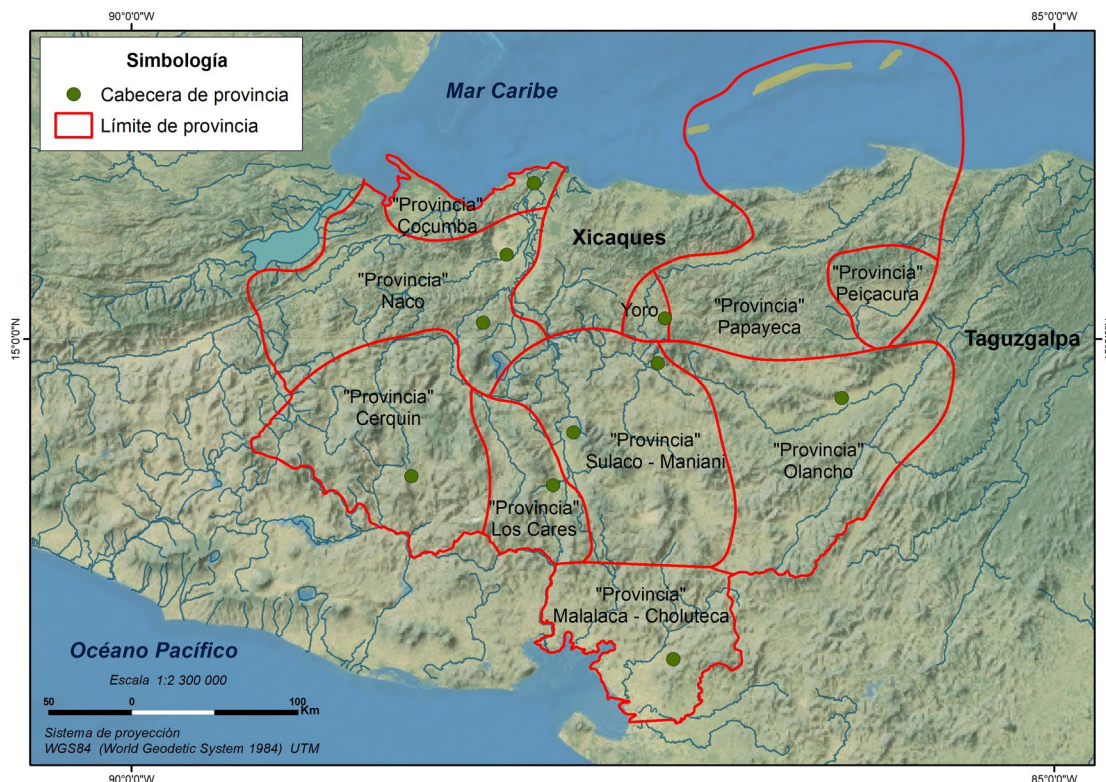


Figura 12. Provincias indígenas en Honduras, ca. 1500

Elaborada por Lara Pinto, 1992, con modificaciones de la autora. Cartografía Alvarado, 2020.

mientras mantenían el control político sobre sus entidades políticas, los lencas establecieron redes comerciales entre sí y con agentes externos.

Las vecinas entidades políticas nahua-pipiles en El Salvador mantenían sus propios ejércitos (Fowler, 1988, pp.86-96), para inhibir cualquier latente amenaza externa; en contraste, los lencas recurrían a medios ritualizados para asegurar la paz interna por medio de “pases acordadas en ciertos tiempos del año” —el guancasco—, efectivas entre grupos que, si bien compartían una lengua común, pertenecían a diferentes facciones, poblados o hasta entidades políticas (Herrera, 1730 en Chapman, 1978, p. 17). Este mecanismo probó su efectividad para confrontar interferencias externas, como quedó demostrado en la rebelión que aglutinó el centro y occidente de Honduras en 1537 frente a un enemigo común. Es más, el levantamiento indígena en el oriente de El Salvador (San Miguel) coincide temporalmente (Sampeck, 2014, p. 70).

Los señoríos indígenas

Las fuentes documentales para el momento del contacto (1502-1550) confirman la existencia de señoríos, que eran sociedades de rango también llamadas cacicazgos (ver Drennan y Uribe, 1987, pp.vii-xii); en Honduras muy probablemente consistían en tres niveles de control político. El señor o cacique general (no se conocen los términos en lenca) ejercía su autoridad sobre un territorio definido por ciertos accidentes geográficos, en los cuales el núcleo de cada unidad estaba representado por un amplio valle aluvial donde se ubicaba el centro político o “cabecera” más los centros secundarios subordinados o “pueblos sujetos” y un indefinido número de localidades más pequeñas expresadas con el término de “barrios” o “estancias”. Todos eran administrados por “principales” o caciques de menor rango (Lara Pinto, 1980, p. 76; Lara Pinto, 1991, p. 220; Lara Pinto y Hasemann, 1995, p. 183). Sin

embargo, en las regiones del país con un relieve más abrupto se aprecia claramente el papel delimitador de los cursos de los ríos.

La premisa para la configuración política de una “provincia” indígena en sus orígenes fue, al parecer, el reconocimiento de una etnicidad compartida, en este caso subrayada por una misma lengua materna (Herrera en Chapman, 1978, p. 17; Lara-Pinto, 1991, pp.222-225). Sin embargo, lo anterior no implica que las “provincias” o señoríos fueran de naturaleza estática o que estuvieran consolidadas al punto de que no se dieran fluctuaciones en su composición o extensión por diferentes causas. Es más, las fuentes señalan la existencia de unidades políticas más pequeñas incorporadas a territorios mayores como producto de alianzas matrimoniales (Lara Pinto, 1991, pp.226-231). De la misma manera, pudieron haberse dado disidencias o hasta conflictos armados por motivos expansionistas; hay fuertes indicios de que así fue, dado el mecanismo vigente de “paces acordadas”. Es más, es posible que los conflictos entre linajes rivales dentro de un mismo señorío escalaron a enfrentamientos bélicos (Herrera, 1730 en Chapman, 1978, p.22; Fuentes y Guzmán, 1933, pp.203-209)¹¹.

Esta capacidad de establecer alianzas estratégicas apelando a la etnicidad lenca compartida fungió como medio para mantener la “frontera flotante”, particularmente hacia el sur de la provincia de Cerquín, frente al poderoso estado nahua-pipil de Cuscatlán, en decidida expansión hacia el territorio lenca, como se evidenciará más adelante. El movimiento de la población ch’orti’ fuera de su enclave en el occidente de El Salvador¹² y del territorio nuclear en el río Motagua, en Guatemala¹³, parece haber obedecido, en parte, a la misma presión ejercida por los nahua-pipiles, asentados unos en el occidente de El Salvador y otros en la costa pacífica de Guatemala desde antes de la Conquista española (Van Akkeren, 2001).

Por último, para sus propios fines relacionados con el afianzamiento de las provincias indígenas conquistadas, la jurisdicción de las ciudades españolas recién fundadas se superpuso a los límites territoriales indígenas; es decir, la incipiente administración colonial aprovechó la trama geopolítica nativa para justificar el alcance de la adjudicación de pueblos de indios en encomienda, así como los lazos aún vigentes de adhesión de la población a sus señores naturales para imponer paulatinamente una nueva lógica de ordenamiento y sujeción.

Los cambios en el patrón original de asentamiento indígena se dieron en Honduras más tardíamente en comparación con otras regiones (ver Fernández y Urquijo, 2006), de tal manera que aún hoy es posible corroborar la ubicación de una gran mayoría de los pueblos repartidos en 1536 entre los conquistadores españoles. La identificación en el terreno ha permitido delinear los límites de las antiguas entidades políticas lencas (Lara Pinto, 1980).

11 Entre los lencas, los hombres capturados en batalla se convertían en esclavos y se les cortaban las narices (Herrera, 1730 en Chapman, 1978, p. 22). La descripción de Fuentes y Guzmán (1933, pp.203-209) es sugerente en este contexto, puesto que el legendario cacique chortí *Copan Calel* aplicaba el mismo procedimiento a los prisioneros. Este pasaje revela que esta costumbre prevalecía tanto entre los “chontales”, lencas y *chortís*.

12 El territorio de refugio *chortí* estaba delimitado por el río Lempa hacia el sur y seguía parte de su curso hacia el este; en dirección al occidente llegaba hasta el Lago de Güija.

13 Se ha designado como ch’orti’s a los que permanecieron en el núcleo original en Guatemala y *chortís* a los descendientes de la avanzada en el occidente y noroccidente de El Salvador e igualmente a los que permanecieron en el sur occidente de Honduras hasta el valle de Sensenti; ambos grupos fueron separados paulatinamente por la cuña de los inmigrantes nahua pipiles a partir del 800 d.C.

Los dos principales repartimientos de encomiendas ocurrieron a mitad de 1536 en un intervalo de cinco días. Esto compete a las provincias de Çoçumba y Naco, ambas dentro del distrito administrativo de la fundación de San Pedro, al igual que a la provincia de la fundación de Gracias (ver Tabla 1).

Tabla 1. Topónimos lencas, nahua-pipiles y mayas en el Bajo Río Motagua y Bajo Río Chamelecón

Elaborada por Lara Pinto, 2017 a partir de las fuentes mencionadas

Orientación geográfica	1514 [1508-1509] Mapa Egerton	1536 Repartimiento de San Pedro	1605 [1598] Informe de Criado de Castilla
En la costa	Chivana, Pentigua, Poton	Techuacan, Tecucaste, Comoa, Chichiagual	
En las sierras comarcanas a la mar		Quelepa, Chabana, Tolian, Petegua, Yama, Xocolo, Maxcaba	
En el río Balahama (Choloma)		Choloma, Teocunitad, Milon, Conta, Chulula, Pocoy, Lama	
Valle de Naco Pueblo sujeto de Naco Cerca del pueblo de Naco En las sierras comarcanas al valle de Naco		Naco, Quimistan, Tapalampa, Tetacapa, Copaninque, Coluta, Tenestepat, Conalagua, Acapustequé Ilamatepet Chapoapa, Motochiapa Chumbagua, Palapa, Maciguata, Petoa, Acachiany	
En el camino a Guatemala Aguas vertientes al río de Laula (Motagua)		Laque, Chapoli/Chapulco, Chinamin [Nahuapochteca]*	
Cerca de Chapulco		Abalpoton	
Hacia el río Laula (Motagua)		Culuacán, Lalaco	
Hacia el camino de Guatemala		Cecatan, Temaxacel, Caxeta, La Guela	
En la otra parte del río Ulúa hacia el mar		Touqueba	

Tabla 1. (continuación).

Orientación geográfica	1514 [1508-1509] Mapa Egerton	1536 Repartimiento de San Pedro	1605 [1598] Informe de Criado de Castilla
Tres leguas antes del sitio llamado Quiriguá y la tierra entre el río Techín (un tributario del Motagua) y las bahías de Manabique y Amatique			Tierra de los indios hostiles toquehuas

*Noaponchota en el original.

El panorama geopolítico al momento del contacto: del “tiempo largo” a los eventos

...parece ser que la *longue durée* de Braudel puede contener eventos, si se producen las narrativas adecuadas, si se hacen las preguntas indicadas para descubrir estos eventos inéditos. (Fogelson, 2001, p.7).

Previo al contacto, el trasiego de poblaciones de distintos orígenes étnicos había dado paso en el extremo más suroccidental del territorio lenca a una situación de frontera: los hablantes de nahua-pipil dominaban el occidente de El Salvador y simultáneamente habían avanzado hacia el norte del río Lempa, mientras reducían el espacio colonizado antes por los *ch'orti's* que en siglos anteriores habían incursionado hasta el valle de Sensenti, en el territorio ancestral lenca. Al mismo tiempo, es de especial interés el surgimiento en el registro documental de un asentamiento en la parte norte del actual valle de Quimistán, hacia el noroccidente, donde convivían hablantes de nahua-pipil y de “chontal”, este último un término genérico para “extranjero” o “forastero” (De Molina, 1970 [1571], p.21) utilizado en el sentido más amplio de “otros”. Ese asentamiento llamado Naco en las crónicas estaba en toda su pujanza al momento del contacto (Hasemann, 1996, p.75). En cuanto a la designación “chontal”, es conocido que se refería en esa temprana época a los lenca (García de Palacios, 1983 [1576], p.24) y, por extensión, a los *chortís* ubicados entre Chiquimula y Gracias (Marroquín, 1968 [1532]). Todavía a mitad del siglo XX, los *ch'orti's* de las tierras bajas designaban a sus paisanos en las montañas de El Salvador y Honduras como “chontales” (Girard, 1949, p.5).

Las tácticas guerreras ofrecen indicios para comprender el curso de los eventos y los procesos interrumpidos por la invasión española. Las fortificaciones construidas previo al contacto —en especial los macizos fortificados, los famosos peñoles— en lugares montañosos de difícil acceso o en vados estratégicamente situados impedían el paso de los europeos y sus aliados mexicanos. Las fortificaciones parecen haber sido la norma entre los lenca de Honduras en Cerquín (Gelliot et al., 2011) y los xincas en El Salvador en Cinacantán (Gallardo Mejía, 2014, p. 75; Sachse, 2010, p.46). En las planicies, eran más comunes las “albarradas” —barricadas empalizadas— como en Honduras entre los *chortís* en Copantes

y los lencas en Ticamaya (Sheptak, 2007)¹⁴ y, al parecer, también entre los lencas en el extremo oriental de El Salvador en Chaparrastique (Herrera, 1730 in Larde y Larín, 1958)¹⁵.

Sobre la credibilidad de los nombres asignados a los señores o caciques y sobre la realidad de su existencia, se ha discutido ampliamente y se han cometido errores en aras de la construcción de la “nación mestiza” (Alvarenga, 2011; Amaroli, 1991). Sin embargo, aunque las fuentes son parcas, no solo han sobrevivido ciertos nombres, con ortografía arbitraria tal vez, sino que ha emergido su rango en relación con algunas de las provincias indígenas, ratificando los sistemas organizativos nativos. Iguales consideraciones se aplican a los nombres de los asentamientos en los territorios demarcados hasta 1536 y, con mayor peso, a la ubicación de estos (ver Lara Pinto, 1980; Blaisdell-Sloan, 2006; Sheptak, 2013).

También en este caso se aprecia el conocimiento directo de la geografía por parte de los conquistadores españoles en Honduras o mediado por sus informantes aliados. Varios factores juegan un papel en esto. Por una parte, las entradas de conquista se prolongaron por más de una década entre 1523 y 1536; por otra, la conquista de los territorios vecinos, El Salvador y Guatemala, estaba terminada para 1530. Los “indios amigos”, tanto los procedentes directamente del centro de México —tlaxcaltecas, tenochtecas y cholultecas— (Restall y Asselsbergs, 2007), como los reclutados entre los pipiles de El Salvador, eran hablantes maternos de lenguas nahuas que ya se utilizaban, cuando menos, en la comunicación comercial en el espacio que nos ocupa hasta el Golfo Dulce y más allá. En 1539, los señores y principales en el valle de Quimistán tenían nombres en nahua, algunos con atributos calendáricos (Cereceda, 1539 en Lara Pinto, 1980, pp.198-207); la influencia nahua-pipil se extendía probablemente al valle de Copán (Lara-Pinto, 2009).

Un ejercicio comparativo: vecindad geográfica y contemporaneidad histórica

En 1530, una vez concluidas las campañas de conquista en la región de Chiquimula de la Sierra en la Provincia de Guatemala (Brewer, 2009, pp.139, 141), los ojos se volvieron por un corto tiempo a Honduras; aquí cobra vida el relato casi mítico del cacique indígena *Copán Calel*¹⁶ que había prestado ayuda durante esta contienda al cacique *chortí* de Esquipulas en la frontera sur en forma de “gente armada” y vituallas (Fuentes y Guzmán, 1972, pp.145). Las crónicas introducen una confusión aquí al llamarle Copán al señorío de *Copán Calel*, siendo esto interpretado luego como el valle de Copán, cuando el mismo cronista dice claramente que el dominio de este cacique queda a las “espaldas” de Esquipulas, es decir, hacia el actual departamento de Ocotepeque; todavía precisa más la situación al añadir que el asiento del

14 Otro ejemplo de una *albarrada* es la del señorío *chortí* en Esquipulas (Fuentes y Guzmán, 1933, pp.178-183), así como el sitio fortificado, conocido como Rincón del Jicaque in Ocotepeque, cercano al límite fronterizo con Guatemala (Girard, 1944; Lara-Pinto, 2014).

15 Chaparrastique se confederó con Quelepa y Moncagua, entre otros, siguiendo la costumbre lenca del “guancasco” o paces acordadas.

16 El nombre de *Copan Calel* da lugar a dos interpretaciones, la primera desde el náhuatl: *quauhpanitli*/ *quappantli*: puente de mandera y *cale*: dueño o señor de la casa, de lo cual resulta [*Quauhpanitli Cale*]: “dueño o señor de la casa (en el) puente de madera”. Molina, op. cit. 1970, pp.85, 93. La segunda interpretación conserva *quauhpanitli*, pero la segunda palabra corresponde a un título de nobleza en maya *q'alel*, “el que brilla” (Van Akkaren, 2007, p.17). Tal vez en sentido figurativo se podría decir “el que se destaca en el puente”. En todo caso, es sugerente este nombre compuesto por dos vocablos procedentes de distintas lenguas en la frontera pipil-chortí-lenca.

señorío de *Copán Calel* estaba en Citalá (Fuentes y Guzmán, 1972, pp.145, 149), inmediatamente al otro lado del actual paso fronterizo entre Honduras y El Salvador.

También motivo de confusión es el nombre del río en cuya margen se encontraba la fortificación de *Copán Calel*, puesto que se trata del río Lempa¹⁷. El ataque no fue fácil para los españoles porque el cacique se había aliado con los señores de Zacapa al noroeste, de Sensenti hacia el interior de Honduras y de Ostua y Guijar en el extremo noroccidental de El Salvador y también había recibido refuerzos (Fuentes y Guzmán, 1972, pp.145-146); más tarde, también intentaría traer en su ayuda sin éxito a los pueblos ch'orti's de Jocotán y Jupilingo¹⁸, estos últimos situados más al norte, en las colindancias con el valle de Copán. Después de la derrota, *Copán Calel* se refugió en Citalá y desde allí envió a los conquistadores plumas y mantas (ver Figura 13). El punto clave de la discusión son las

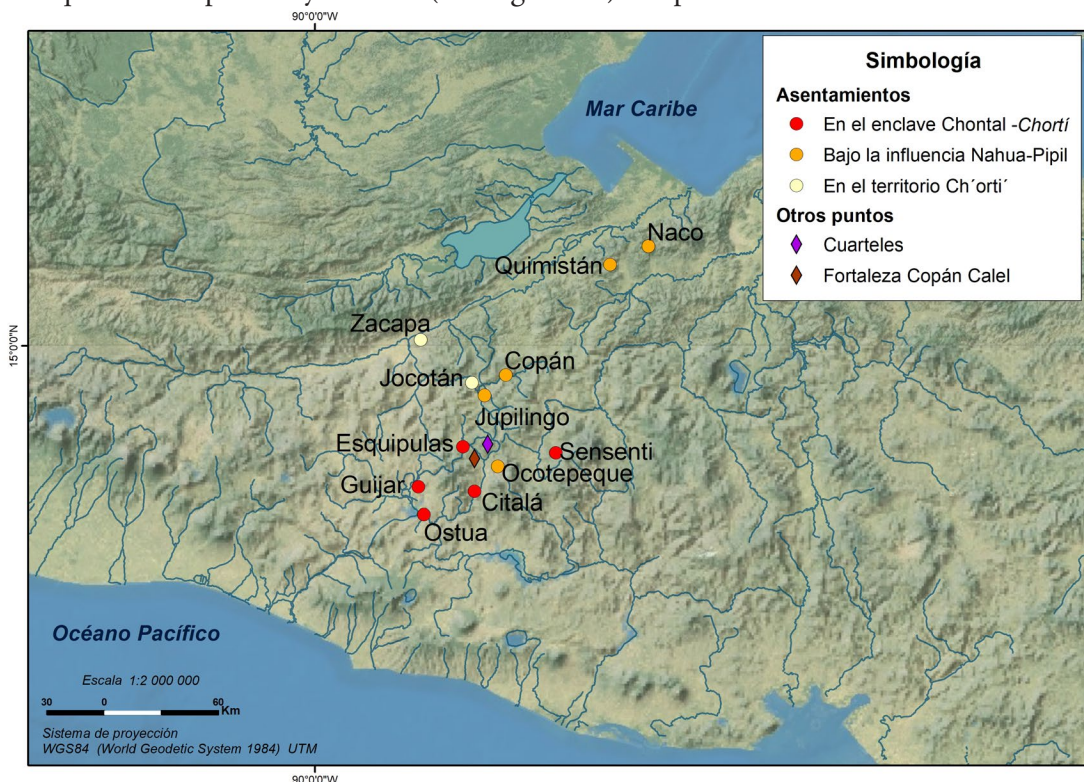


Figura 13.

Ubicación de los principales asentamientos en la frontera lenca-chortí-nahua-pipil, 1530-1539.

Elaborada por Lara Pinto, 2009, con modificaciones de la autora. Cartografía Alvarado, 2020.

17 El río Lempa forma un profundo cañón en las inmediaciones de su recorrido entre las fronteras actuales de Guatemala y Honduras; por lo tanto, el camino colonial, ahora en desuso, seguía el trazo antiguo, partiendo desde Esquipulas, hasta un lugar que permitiría con menor peligro el cruce en la ruta obligada de entrada a esa parte de Honduras. En la inmediata cercanía a este paso del río, en el que por su estrechez hubiera sido factible construir un puente de madera, se encuentra el llano de La Conquista (Mapa de Ocotepeque del Instituto Geográfico Nacional Escala 1: 50,000) o Paso de La Conquista. Hasta la fecha se ha identificado el sitio Rincón del Jicaque como el lugar de la fortificación de *Copán Calel*; sin embargo, en opinión de la autora, esto no responde a los rasgos geográficos presentados por Fuentes y Guzmán, el primero que describió el lugar de la batalla. El Rincón del Jicaque podría más bien identificarse con “los cuarteles” donde se refugió temporalmente antes de retirarse a Citalá. Comparar Girard, Rafael, Copán y Copán Calel, Honduras Maya, Año 1, No. 1. 1946. p.65. Ver Nota 36; Girard, 1949, op. cit.; Brewer en Metz, Brent E., Cameron L. McNeil y Kerry M. Hull, editores, op. cit. p.139. Ver también Ubico et al., 2001, op. cit.

18 Este nombre se conserva como río Jupilingo que se une al río Copán en un punto situado inmediatamente al oeste de la actual línea fronteriza entre Honduras y Guatemala; aunque el río conserva el nombre de Copán aún en territorio guatemalteco al valle se le llama en esta porción indistintamente Copán o Jupilingo. Esto da lugar a confusión en los documentos, puesto que los pueblos de Copán y Jupilingo se toma a veces como uno solo. El pueblo de Jupilingo se había extinguido para 1688 (Fuentes y Guzmán, 1972, p.142).

condicionantes geopolíticas en que se basó la alianza del amplio territorio. ¿Una lengua común? ¿Una historia común en una situación de “frontera” anterior a la Conquista? ¿Una amenaza compartida? No hay una respuesta directa debido a la posterior actitud del cacique *Copán Calel* frente a Jocotán y Jupilingo: “... dio en molestar aquellos pueblos con robos, muertes de muchos indios cultores de los campos, y con la hostilidad de talarles sus sembrados, llevándose gran suma de criaturas al bárbaro sacrificio de su público y célebre adoratorio [¿Guijar?]” (Fuentes y Guzmán 1972, p.150).

¿Por qué el hostigamiento a Jupilingo y Jocotán? Cabe recordar la costumbre antigua documentada en el territorio lenca hondureño colindante con el señorío de *Copán Calel* y conocida como “guancasco”; se trataba de alianzas entre diferentes facciones, pueblos o jurisdicciones, siempre y cuando fueran de la misma lengua. La pregunta que se desprende de lo anterior es si no eran Jupilingo y Jocotán de la misma lengua que Citalá, Ostua, Guijar o Sensenti. Si no lo eran, ¿presentaron Citalá, Ostua, Guijar y Sensenti un frente común porque se acogieron a la institución arraigada en el territorio lenca de las paces acordadas, una costumbre de “chontales”? ¿Se habría dado el distanciamiento de Jupilingo y Jocotán en función de la adhesión de *Copán Calel* más orientada al territorio lenca, estando su señorío en la periferia del territorio chontal-*chortí* colindante con aquel? ¿Consideraba Jocotán al señorío de *Copán Calel* más bien como chontal-*chortí* (lencanizado) que como un señorío propiamente *ch’orti*? ¿Estaba ya Jupilingo bajo la influencia nahua-pipil como parece era el caso del valle de Copán?¹⁹ La memoria de *Copán Calel* desaparece súbitamente de los escritos de la época para convertirse en leyenda, pero el enclave *chortí* se mantiene en El Salvador hasta finales del siglo XVIII (ver Figura 14). La ubicación de este “adoratorio” cobra interés, pues ha sido localizado en Guijar (Laguna de Guija) y retuvo su carácter de

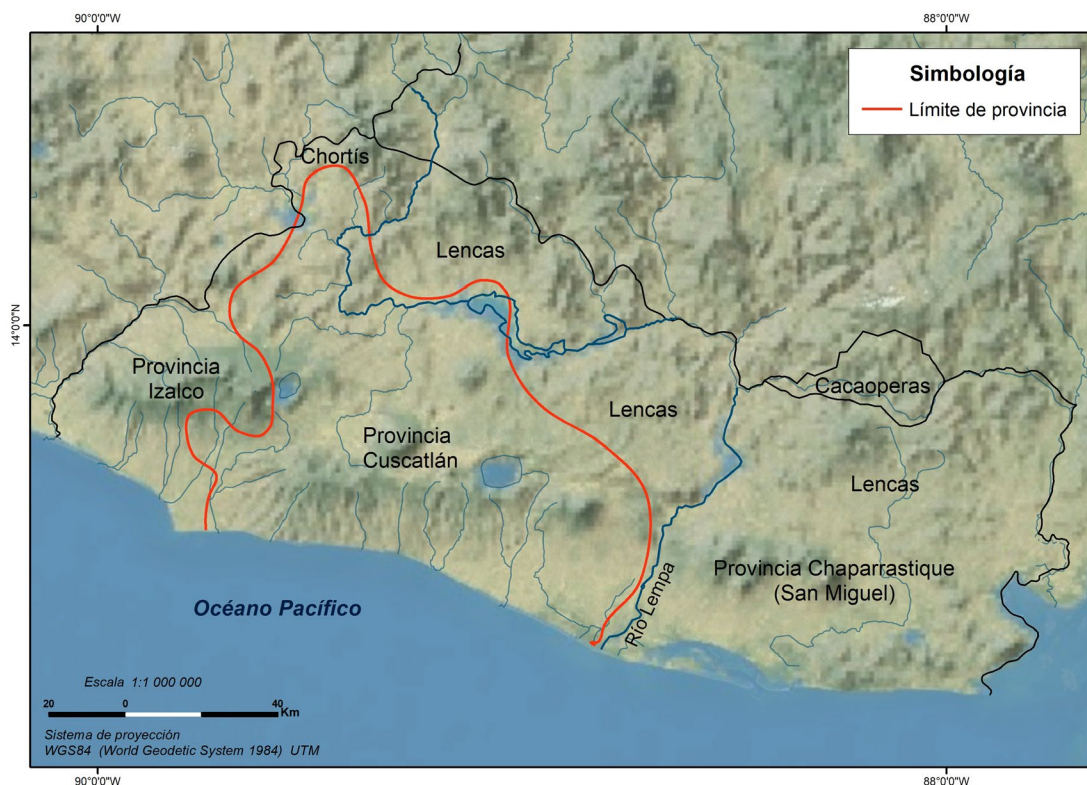


Figura 14. Provincias indígenas en El Salvador, alrededor de 1500.

Elaborada por Lara Pinto, 2017, a partir de Fowler, 1989, pp.140-141, con información adicional de Lehmann, 1920, p.719, con modificaciones de la autora. Cartografía Alvarado, 2020.

19 Es sugerente que el vocablo *Jupilingo* de *Xopilli-n-co*, *Xopilli* era el nombre de una de las banderas de los guerreros aztecas (Torres Servin, 2011, p.149).

lugar de culto en la frontera, al que todavía en 1770 peregrinaban los nahua-pipiles, pokomanes, lencas y *chortís* (Cortés y Larraz, (1958 [1770] Volumen I, p. 254); Amaroli, 2006).

Mientras tanto, en El Salvador la colonización española prosperó tempranamente, al punto de que en 1532 fue posible realizar un registro de noventa pueblos encomendados, distinguiendo a los que tributaban de los que no tributaban o estaban en guerra o ambas cosas y cuáles de estos pueblos renuentes se localizaban fuera de la jurisdicción de la ciudad de San Salvador, es decir, de la antigua provincia indígena de Cuscatlán. La tercera parte de los pueblos de encomienda (treinta y tres) se calificaron como pueblos de “chontales”, entendiéndose que se trataba de lencas o *chortís* (ver Relación Marroquín 1532 en Amaroli, 1991, pp.45-48, Nota 16, Figura 1). Al parecer, algunos de estos pueblos habían sido ya conquistados o estaban en proceso de serlo por los nahua-pipiles. Aunque solamente dos pueblos chontal-*chortís* estaban en guerra, ninguno pagaba tributo. Doce de los pueblos registrados como “chontales” que fueron identificados y localizados por Amaroli se encuentran en la margen norte u oriental del río Lempa, dentro del enclave *chortí* sobreviviente o en el territorio lenca de El Salvador.

Los pueblos que no pudieron ser identificados por Amaroli (Coatamagaz, Cocoyagua, Colopele, El Asistente) o cuya identificación es insegura (Tepegualpoton, Xocoyuco) fueron parte del repartimiento de San Pedro (uno) y del repartimiento de Gracias (cinco) en Honduras, además de Tomalá y Corquín identificados por Amaroli (1991). Los pueblos identificados como chontal-*chortís* (siete) estaban en el enclave *chortí* que se mantuvo hasta el final del siglo XVIII, que se extendía entre la rivera norte del río Lempa en El Salvador y la actual delimitación fronteriza con Honduras. La mayoría de los pueblos chontal-lencas (doce) estaban localizados en la Provincia de Cerquín en Honduras y dos más hacia el sur y oriente del río Lempa en dirección al oriente de El Salvador, en la provincia de Chaparrastique; prácticamente todos los pueblos lencas estaban en guerra.

Por una parte, la Relación Marroquín corrobora independientemente de las fuentes hondureñas la veracidad de la situación de frontera en el suroccidente hondureño, así como de la geopolítica reflejada, en especial, en el repartimiento de Gracias; por otra, apoya la evidencia acerca del permanente levantamiento contra los conquistadores españoles y sus aliados que mantenían los indígenas —dígase chontales, lencas y *chortís*— en Honduras ya en 1532. De hecho, este estado de cosas se prolongó sin una decidida intervención española hasta 1536, año en que, a partir del primer pueblo en la gobernación de Honduras, El Asistente u Ocotepeque, asentamiento chontal-*chortí* ya entonces bajo el dominio nahua-pipil (Lehmann, 1920 en Girard, 1949, p 7), se puede establecer la ruta de destrucción seguida por la tropa hispana y sus aliados²⁰, que esta vez no daría marcha atrás. La designación del lugar como “El Asistente” parece corroborar su papel de plataforma para la entrada de la Conquista desde el territorio nuclear nahua-pipil hacia Honduras (ver Tabla 2).

20 En efecto, ya en 1524 Hernán Cortés se había hecho acompañar de 3000 mexicanos y “muchos quedaron en el país abandonados, especialmente llevados a las minas de oro que se habían descubierto en Segovia y en el Guayape” (Lunardi, 1946, p.21). De los posteriores reclamos de estos indígenas por servicios prestados en la conquista de Honduras han resurgido las evidencias; así, un indígena originario de Chalco Tlamanalco se quedó a vivir en Gracias; otro, Pedro de Lona, originario de Texcoco y residente en la parcela de mexicanos, en la ciudad de Gracias, tenía 23 años cuando se unió a Pedro de Alvarado (Torres Servin, 2011, p.129; Oudijk y Restall, 2008, p.133).

Tabla 2. Pueblos “chontales” repartidos en la provincia de Cuscatlán, 1532

Elaborada por Lara Pinto, 2017, siguiendo a Amaroli, 1991, pp.45-48 y pp.65-70 (Relación Marroquín, 1532) y a Lara Pinto, 1980, pp.149-162 y 163-174. La referencia “sin identificar o identificación insegura” marcada con un asterisco es de Amaroli. La información en paréntesis cuadrados es de Lara Pinto.

Pueblo (orden y ortografía de Amaroli)	No tributaba	De guerra	Observaciones	Lengua
Aganyla	√	√	Sin identificar, ubicación desconocida*	Chontal
Aguachi	√	√	Sin identificar, ubicación desconocida* [Aguacha, pueblo del repartimiento de Gracias 1536; Municipio de Belén Gualcho, Departamento de Ocotepeque]	Chontal [Lenca]
Coatamagaz y Coaçalata			Sin identificar, ubicación desconocida*: “tierra muy áspera”, caliente y “con recios nortes”; producían maíz y algodón*. [Caguantamagaz, un cacique en el repartimiento de San Pedro ¿en el valle de Tencoa?]	[Lenca]
Cocoyagua		√	Sin identificar*. [Cucuyagua, pueblo del Repartimiento de Gracias; Municipio de Cucuyagua, Departamento de Copán]	Chontal [Lenca]
Colopele,		√	Sin identificar*. [Polopele, pueblo del repartimiento de Gracias, 1536; hoy desaparecido]	Chontal [Lenca]
Colquín	√	√	Corquín, Honduras [Culquin, pueblo del repartimiento de Gracias, 1536; Municipio de Corquín, Departamento de Copán]	Chontal [Lenca]
Conquín/Colqui	√	√	[Conquire, pueblo del repartimiento de Gracias, 1536; desaparecido.]	Chontal [Lenca]
Chalchitepeque,			Pueblo ubicado al norte del río Lempa en El Salvador	Chontal [Chortí]
Chaoqueca	√		Identificación insegura*	Chontal
Chicongüeza			Pueblo ubicado al norte del río Lempa en El Salvador	Chontal [Chortí]
El Asistente			Sin datos y sin identificar* [Cocotepeque/Ocotepetl/El Asistente, pueblo del repartimiento de Gracias, 1536; Municipio y Departamento de Ocotepeque]	Chontal [Chortí]
Guacaçute			Sin identificar*.	Chontal
Lolotique		√	Loltique/San Miguel	Chontal [Lenca]

Tabla 2 (continuación).

Pueblo (orden y ortografía de Amaroli)	No tributaba	De guerra	Observaciones	Lengua
Melarbarquín		√	Sin identificar* [Malan barrio del pueblo de Tencoa y Carquín/Arquín/Yucerquín, pueblo del repartimiento de Gracias, 1536; Cerquín aldea de Erandique, Departamento de Lempira. Pedro de Alvarado se asignó Tencoa y otorgó Cerquín a Alonso de Cáceres, su más importante lugarteniente.]	Chontal [Lenca]
Ocomox		√	Sin identificar*	Chontal
Olozinga		√	Olozinga, Honduras [Olonsingo, pueblo del repartimiento de Gracias a Dios, 1536; Municipio de Guarita, Departamento de Lempira]	Chontal [Lenca]
Ozotecle			Al sur del río Lempa	Chontal
Quezaltepeque		√	Al norte del río Lempa en El Salvador	Chontal [Chortí]
Techonchongo		√	Al norte del río Lempa en El Salvador	Chontal [Chortí]
Tepeagualpoton	√		Identificación insegura*. [¿Abalpotón?, pueblo del repartimiento de San Pedro, 1536, en el río Motagua]	Chontal
Texucla			Tejutla, al norte del río Lempa en El Salvador	Chontal [Chortí]
Tomala		√	Tomalá, Honduras [Tomala, pueblo del repartimiento de Gracias 1536; Municipio Tomalá, Departamento de Lempira]	Chontal [Lenca]
Tulua		√	Sin identificar*. [Toloa, pueblo del repartimiento de Gracias, 1536; Municipio de Talgua, Departamento de Lempira]	Chontal [Lenca]
Xaratena	√		Al norte del río Lempa en El Salvador	Chontal [Chortí]
Xocoyuco	√		Identificación insegura*. [Vocoyuco, pueblo del repartimiento de Gracias, 1536; Municipio de San Francisco del Valle Chucuyuco, Departamento de Ocotepeque]	Chontal [Lenca]
Xuzclán	√		Sin identificar*.	Chontal

Tabla 2 (continuación).

Pueblo (orden y ortografía de Amaroli)	No tributaba	De guerra	Observaciones	Lengua
Ziguatpeque	√		Al occidente del río Lempa en El Salvador	Chontal [Lenca]
Ziguatlan			Sin identificar*, "no hay memoria"* [¿Cecatan?, pueblo del repartimiento de San Pedro 1536, "hacia el camino de Guatemala"]	
Ziti-la	√		Citalá en la margen oeste del río Lempa	Chontal [Chortí]
Zuzontepeque	√		Al sur del río Lempa en El Salvador	Chontal [Lenca]
Dos pueblos	√			Chontales
Un pueblo	√			Chontal

Las identidades en la zona transfronteriza lenca, chortí y pipil, 1530-1540. Algunas conclusiones

El panorama esbozado muestra, por un lado, la resiliencia del territorio lenca, en primera instancia frente al avance y colonización en el pasado reciente de la población maya clásica hacia el valle de Copán (100-1000 d.C.) y con menor fuerza y mucho menos tiempo hacia los valles de Cucuyagua-Sensenti (600-1000 d.C.) (ver Sánchez, 2003). El núcleo del territorio lenca se mantuvo también ante los avances de las migraciones nahuas que en cinco siglos (800-1300 d.C.) habían logrado establecerse y consolidarse en estados en El Salvador y habían empezado a expandirse a los márgenes occidentales del enclave chontal-chortí y también habían penetrado el territorio lenca en dirección a Ocotepeque, el valle de Quimistán-Naco, el valle de Copán y quizá enfilaban hacia el valle de Tenchoa, en el centro de Honduras.

En 1530, la campaña guerrera de *Copán Calel* puso de manifiesto el retraimiento de la población chontal chortí hacia el noroccidente salvadoreño, desligada desde hacía varios siglos del núcleo ch'orti' en Guatemala por la cuña nahua-pipil. Esto explicaría por qué Jocotán y Jupilingo no apoyaron a *Copán Calel* contra los invasores y la consecuente retribución de este. Al parecer *Copán Calel* era un chontal-chortí, un chortí de las montañas, por lo tanto, más cercano a los lenca por siglos de coexistencia en el mismo espacio. Con excepción de Esquipulas, los demás pueblos que acudieron en apoyo de *Copán Calel* se ubican en el extremo noroccidental de El Salvador, un bastión chortí, hasta finales del siglo XVIII. Sin embargo, un pueblo en el territorio lenca respondió al llamado de auxilio, probablemente Xococuyo, en el valle de Sensenti. Esta campaña nativa, asimismo, pone en evidencia el

renovado avance conquistador de los nahua-pipiles desde El Salvador, que confirma la Relación Marroquín de 1532. Para entonces, como se mencionó, Ocotepeque era una colonia nahua-pipil de avanzada, al igual que algunos pueblos en el valle de Quimistán-Naco y desde aquí hacia el valle de Copán, la probable razón por la que Ocotepeque no participó en la batalla de *Copán Calel* contra los conquistadores españoles.

El occidente de Honduras ha sido un espacio disputado cuando menos desde la separación del protolenca y protomisumalpa hace 7000 AP y mucho más a partir de la cuña maya que separó a los hablantes de lenca hace 2000 AP. Estamos ante una “frontera flotante”, un espacio de frontera, movable en sus bordes, beligerante en su carácter y contencioso en su comportamiento, de tal manera que las relaciones entre las poblaciones involucradas pueden dilucidarse en el combate abierto, mediarse el comercio y la diplomacia o ambas, dependiendo de las circunstancias. Al momento del contacto, en el país lenca, un país chontal desde el punto de vista de los vecinos nahua-pipiles, la costumbre era hacer paces acordadas y así se entiende el llamado de *Copán Calel* de deponer las diferencias y unirse contra el enemigo común (Xocoyuco-Sensenti, pueblo lenca en esta porosa frontera que acudió al llamado). Esto implica que los chontal-*chortís* en esa época ya compartían la tradición lenca y explicaría en parte por qué tanto lencas como *chortís* fueron identificados genéricamente como “chontales” en la Relación Marroquín de 1532.

En términos geopolíticos, la invasión española detuvo el avance nahua-pipil hacia el centro de Honduras, pero el uso de una variante de nahua-pipil como una especie de “lingua franca” previo a la época del contacto se vio reforzado no solo por la presencia durante siglos de los inmigrantes “mexicanos”, sino también por la presencia de los contingentes de aliados mexicanos y su permanencia en Honduras. Los conquistadores españoles se valieron de sus intérpretes hablantes de náhuatl y quizá reclutaron para esta tarea nahua-pipiles directamente en El Salvador. En la etapa subsiguiente, los colonos y autoridades institucionalizaron el nahua-pipil o “mexicano corrupto”, como dio en llamársele, como la principal lengua de comunicación con los hablantes de lenca (Lara Pinto, 2011), en especial entre los hombres. Con ello se relegó la lengua lenca a ser utilizada exclusivamente en las comunidades y los hogares y en la evangelización (Samayoa, 1957).

Así se podría comprender, en parte, cómo la lengua indígena mayoritaria en la Honduras del siglo XVI hubiera caído en desuso en relativamente corto tiempo. Similares reflexiones se podrían aplicar a la lengua *chortí* al norte del río Lempa en El Salvador y, por extensión, a la región de Ocotepeque en Honduras, una región que había sido parte de la expansión desde el núcleo del territorio original *ch’orti’* que con el tiempo se convirtió en un enclave chontal-*chortí* en territorio lenca y que gradualmente fue siendo asimilado dentro del antiguo estado nahua-pipil de Cuscatlán, mientras este avanzaba hacia el occidente de Honduras.

Agradecimientos

A la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán que patrocinó mi trabajo de campo en el suroccidente de Honduras y que, además, me dio carga académica parcial en investigación para escribir un libro sobre los hallazgos, de los cuales este escrito forma parte. También deseo agradecer a las editoras de este libro por la cuidadosa edición realizada, en la cual invirtieron mucho tiempo y esfuerzo.

PRODUCCIÓN Y REDES DE INTERCAMBIO EN EL SUR DE AMÉRICA CENTRAL EN EL SIGLO XVI.

UNA PERSPECTIVA DESDE EL ESTUDIO DE LA SAL

Eugenia Ibarra Rojas²¹

“Las cosas no se desplazan sin motivo ni por sí mismas”.
Maurice Godelier (1998, pp.49-150).

Introducción

Uno de los resultados de una reciente investigación sobre la explotación y aprovechamiento precolombino y de los siglos XVI al XIX de las distintas zonas de vida en el área sur y sureste de Costa Rica (Ibarra Rojas y Corrales Ulloa, s.f.) fue la renovación del interés en la producción y la circulación de algunos recursos particulares, como la sal. Esto nos condujo a la reflexión sobre la imperante necesidad de escudriñar el funcionamiento de los sistemas productivos del siglo XVI y anteriores, por medio de un recurso destacado como la sal. Unimos los esfuerzos de la arqueología, la lingüística, la etnohistoria y la etnografía, para hilvanar sus resultados —antiguos y recientes— y poder reconstruir, tentativamente, el panorama de la producción y circulación del recurso.

²¹ Profesora Catedrática de la Universidad de Costa Rica.
Correo electrónico: eugenia.ibarra68@gmail.com

El estudio permitirá señalar aspectos propios del producto y de la actividad salinera y relacionarlos con la estructura sociopolítica y económica de los cacicazgos de la parte sur del Istmo Centroamericano. A la vez, señalamos cómo la sal y las redes de intercambio precolombinas por las que circuló fueron aprovechadas muy pronto por los españoles para lograr su supervivencia en estas tierras, aparejada, por ejemplo, a la ganadería.

Zonas de vida, producción, verticalidad e intercambio

Desde la perspectiva etnohistórica, los pueblos o etnias involucrados en este estudio son chorotegas y nicaraos por el Pacífico norte, huetares, sobre todo, en el Valle Central de Costa Rica, y borucas, cabécares (urinamas), bribris, térrabas, chánguinas, tojas o tójares (mexicanos o cicuas, térrabas, chánguenes y dorasques), guaymíes y dorasques (torresques) (ver Figura 15). Estos últimos, los guaymíes y los dorasques, fueron mencionados en 1698 por fray Pablo de Rebullida, en la zona que fray Francisco de San José denomina Provincia de Talamanca. En términos amplios, estaban organizados en cacicazgos en el siglo XVI, tema que ha sido tratado por diversos autores.



Figura 15. Pueblos indígenas del sur de América Central en la víspera de la conquista española

Elaborada por Ibarra, 2019, con base en Constenla e Ibarra, 2009; Hall y Pérez, 2003; Ibarra, 1990, 2001, 2012. Cartografía Pérez, 2019 y Alvarado, 2020.

María Eugenia Bozzoli (2006) resume los cacicazgos como jefaturas complejas con funciones diferenciadas y desempeñadas por individuos o grupos jerárquicamente organizados, tanto en diferenciación vertical, como segmentados horizontalmente. No se trata de una sociedad con un solo cacique, sino de una estructura en la que es posible reconocer un máximo jefe, pero hay otros cargos casi en el nivel más alto con funciones muy especializadas que los hacen indispensables en el sistema. Es una sociedad próxima a una sociedad

estatal que puede relacionarse, a su vez, con otras semejantes, formando federaciones y confederaciones.

Nuestras explicaciones sobre los cacicazgos del siglo XVI (Ibarra, 1990, p.2014) coinciden con las de Bozzoli, sobre todo en cuanto a que es posible reconocer a la máxima autoridad, que no es la única; en que los caciques de diferentes pueblos son parientes entre sí; en que hay posibilidad de formar alianzas y de romperlas y en que hay otros cargos que forman parte de las élites cacicales. Por eso, coincidimos con la noción de estructura propuesta por Bozzoli. Además, intervienen en la producción de algunos recursos el control de estos y su intercambio, actividad en la que pueden mediar intereses políticos. Por lo menos en la zona de Nicoya, es posible observar la “integración” pluriétnica en una estructura cacical, incluyendo pueblos de lenguas diferentes en el cacicazgo (Ibarra, 2014, p.106). Esto indicaría posibilidades de organización productiva por parte de algunos cacicazgos y también posibilidades de organizarse políticamente.

Uno de los ejes principales que apuntalan esta investigación consiste en ideas del modelo de “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” presentado por John V. Murra (1975), pionero en los estudios de la “verticalidad” en América del Sur. Murra plantea la necesidad de las etnias de operar varias zonas productivas variadas y situadas a muy diferentes niveles sobre el mar en regiones andinas. Las características geográficas y ecológicas del Istmo Centroamericano favorecen una explotación “vertical” —y hasta “horizontal”— del medio; sus antiguos habitantes parecen haberlo aprovechado al máximo. No obstante, el desarrollo histórico de cada pueblo, las variables ecológicas particulares de las diferentes áreas y las tradiciones culturales, entre las que incluimos diferencias ideológicas, pueden dar variantes de los modelos andinos. Enseguida recordaremos algunos antecedentes de la aplicación del modelo de Murra a varios sectores centroamericanos.

En el área central de Panamá, con base en resultados de investigaciones arqueológicas, Richard G. Cooke y Anthony J. Ranere concluyen que desde el cuarto milenio antes del presente, las poblaciones humanas que habitaban la zona estaban usando las cinco zonas fisiográficas definidas en la vertiente de Santa María, en la península de Azuero. A la vez, estas personas estaban movilizandorecursos y objetos rituales por los valles y desde el Pacífico hacia el Caribe y viceversa. Añaden que ello confirma su argumento de que el contacto social transcordillera es de gran antigüedad (Cooke y Ranere, 1992, p.292). Atravesar cordilleras desde tiempos muy antiguos también la lograron detectar Ibarra y Corrales en la zona de Talamanca; ahí un fragmento de la ruta aparece en la mitología bribri como hecho por Sibú y todavía está en uso (Ibarra y Corrales, s.f.).

Autores como Óscar Fonseca y Richard Cooke (1993, p.217-282) contemplan la posibilidad de que la interacción entre los pobladores de diferentes zonas fuera la responsable de la obtención de recursos de otras zonas de Panamá, especialmente entre el 800 y 1550 d.C. Además, los autores señalan dos relaciones de complementariedad: la primera es entre sitios cercanos con ambientes diferentes, a la orilla del mar y tierra adentro, por ejemplo; la segunda es entre sitios de regiones diferentes, entre el Pacífico y el Atlántico, por ejemplo (Fonseca y Cooke, 1993, p.253).

La explotación de recursos de los distintos pisos altitudinales queda expuesta desde épocas prehispánicas, como se ha señalado. No obstante, en las redes de intercambio juegan otras

variables que contribuyen a reconocer las actividades socioeconómicas de los cacicazgos. Así, siempre en el lado del Pacífico de Costa Rica, John W. Hoopes (1994, pp.10-12) concluye que, en las zonas costeras del sur de Costa Rica cercanas a Golfito, se presenta la explotación de un amplio espectro de biodiversidad y de variados nichos ecológicos. Hay una aparente ausencia de maíz y de otros cultígenos. Cree que una posible explicación podría darse en el sentido de que el maíz fuera sembrado en otras zonas que no se han investigado todavía o que se elaborara de manera que no deje evidencia, pues era consumido como chicha, o que podría provenir de otras partes, con lo que el autor relaciona su planteamiento con el modelo de complementariedad ecológica, relacionado con el del “archipiélago vertical” que propone Murra para los Andes centrales.

Al respecto de tierras más aptas y utilizadas para sembrar, Maureen Sánchez (2012) en una investigación alrededor de la identificación y naturaleza de las tierras negras en el cantón de Coto Brus, en el sur de Costa Rica, encontró que este tipo de tierras son producto de actividad humana formadas a lo largo de los siglos y están fechadas desde 400 d.C. Se trata de tierras muy fértiles para la producción agrícola y están en lo que ella llama tierras intermedias, no costeras ni en las zonas más altas de las cordilleras. Estas tierras por lo general dan información sobre actividades agrícolas de sus pobladores. Sánchez (2011, 2013), con base en investigaciones de la Universidad de Costa Rica, concluye que la evidencia cultural indica el uso de diferentes ambientes: costeros, islas e islotes, ribereños, valles aluviales, terrazas, piedemontes, tierras intermedias y lo alto de filas montañosas, en distintos períodos. En su estudio enfatizó las tierras intermedias en la explotación que de ellas hicieron sociedades de rango, en los períodos Aguas Buenas (500 a.C. - 800 d.C.) y Chiriquí (800 d.C. - 1500 d.C.).

Entre sus conclusiones más importantes, Sánchez afirma que en el patrón de asentamiento reconstruido en las tierras intermedias del Pacífico Sur se observa que las sociedades de rango prefirieron ocupar determinados espacios geográficos. Las actividades agrícolas se realizaron en algunas comunidades locales dispersas para brindar el apoyo requerido para el desarrollo y consolidación de las sociedades de rango, como lo sugieren las relaciones existentes entre aldeas de naturaleza principal con otras comunidades locales dispersas. De manera que los proyectos de Sánchez (2011, 2013) y de Hoopes (1994) confluyen en presentar una explotación de diferentes ambientes naturales, en sociedades de rango, en distintos períodos, aunque parece notarse una mayor intensidad de producción agrícola en tierras intermedias y no en las costeras.

En términos generales, la complementariedad ecológica se refiere a que no solamente los recursos están distribuidos en diferentes zonas altitudinales, sino que son, precisamente, complementarios. O sea, cada zona contribuye con diferentes recursos a una constelación mayor de recursos. La etnohistoria parece apoyar la propuesta comentada anteriormente, extendida al hoy Golfo de Urabá y alrededores. Vasco Núñez de Balboa en 1513 afirmó que los indígenas que viven cerca de la entrada del Río Grande “no tienen labranzas”, se mantienen de pescado “con lo que rescatan maíz” (Jopling, 1994, p.25).

También, entre los habitantes de las islas del Golfo de Nicoya y alrededores, cuando Castañeda escribe en 1529 que los indígenas viven de “rescates con los de la sierra, que les llevan cántaros, ollas y platos de barro negro..., mantas de algodón y chaquira, y maíz y cosas de la tierra que los de la sierra no tienen” (Peralta 1883, p. 54). Otros ejemplos que apuntan

hacia una complementariedad ecológica se encuentran entre los habitantes del cacicazgo de El Guarco, cuando las fuentes del siglo XVI afirman en 1591 que los pobladores van por sal, petates y redes y otras cosas que “han menester”. En Nicaragua, Benzoni (1976, p.133) indicó que cuando los españoles llegaron, los indígenas tenían oro que obtenían de otras provincias. Además, de la meseta segoviana se conseguían astillas de ocote para alumbrarse en tierras más bajas (Incer, 1990, p.105). Las situaciones descritas en diferentes zonas del sur de América Central sugieren la complementariedad ecológica entre los diversos pueblos. Igualmente, se observa que el intercambio con recursos complementarios formaba parte de la organización sociopolítica y económica en el siglo XVI.

De acuerdo con Murra, en el área andina el acceso a los recursos se lograba colonizándolas con su propia gente, como los *yacha* o *chupaychu*, en Huánuco. Este modelo presenta las zonas periféricas pobladas de manera permanente por asentamientos ubicados tanto por encima como por debajo del núcleo, de allí el calificativo de “verticalidad”. En la situación que observaron en el sur y sureste de Costa Rica, Ibarra y Corrales (s.f.) pudieron proponer verticalidad por lo menos en tiempos más tardíos, cercanos a la conquista, en la zona del Caribe entre poblaciones bribris y cabécares. También fue posible detectar intercambio activo entre pueblos que no estaban tan cercanos y en ambas vertientes de la cordillera de Talamanca, en distintos períodos arqueológicos. Así, el territorio y los recursos se tornan importantes para los cacicazgos.

William Fowler Jr. (1989, p.207) comenta, con base en fuentes documentales, cómo uno de los motivos de las guerras en el antiguo El Salvador se construía alrededor de disputas por los territorios. Ibarra Rojas (2012, p.61) señala la sal como un bien que, junto al oro, era escaso y valioso en lugares como Natá, en Panamá. Tener salinas en los territorios cacicales era ventajoso, era un bienpreciado que había que explotar, negociar y defender. La circulación de la sal, su intercambio, debió organizarse, pues, cuidadosamente.

El intercambio de bienes contempla la voluntad de los individuos de producir o reproducir entre sí relaciones sociales que combinen solidaridad y dependencia. Son relaciones establecidas entre cosas, individuos y sociedades. Con lo anterior en mente, procedemos a investigar los hilos de las madejas de los bienes, las redes de intercambio, las rutas y los cacicazgos.

Bienes, redes de intercambio, rutas y cacicazgos

Las unidades políticas cacicales se distinguieron por ser algunas más poderosas que otras, lo que implicaba un mayor número de habitantes, de territorio controlado, de rutas dominadas, de posibilidades de acceso a recursos y de influencia sobre cacicazgos menores. Algunos han podido identificarse como señoríos, definidos como unidades sociopolíticas que estuvieron constituidas por varios cacicazgos menores que se regían por un cacique mayor, por ejemplo el señorío de El Guarco en Costa Rica, que reunió otros cacicazgos menores. Al respecto, ahora añadiría que esa formación pudo haber sido temporal, resultado de alianzas ocasionales. Así, en el siglo XVI, lo que puede vislumbrarse e identificarse como un señorío, posiblemente no lo fue en tiempos anteriores. Llegó a estructurarse por medio de procesos históricos entre enemigos y amigos, así como por alianzas, también ocasionales.

Los cacicazgos que aquí denominamos “menores” se definen como los que las fuentes documentales permiten reconstruir con base en la evidencia que les señala una menor

población y el ejercicio de poca influencia política sobre otros vecinos, por ejemplo, los doras en la Bahía del Almirante de Panamá. A la vez, en las unidades menores es posible percibir una situación más desventajosa en lo que a intercambio se refiere, en el sentido de que no constituyeron centros importantes para esas actividades, aunque no dejaron de participar en ellas. En esos casos, las fuentes señalan la necesidad que tuvieron las personas de estos pequeños cacicazgos de salir de sus tierras hacia otras de gente más poderosa en el momento, como los doras hacia los talamancas, en general, o hacia los guaymíes de la zona de Chiriquí.

Es importante subrayar que no encontramos ningún pueblo o cacicazgo que viviera completamente aislado de los demás. Las fuentes no los identifican. Desde principios a mediados del siglo XVI, entre 1502 y 1550 aproximadamente, podemos observar distintas zonas del sur de América Central vinculadas entre sí por varios tipos de rutas involucradas en diversas actividades, desde ceremonias y rituales, intercambio, hasta la guerra. Los pobladores tampoco se desconocían entre sí. Al contrario, los de la costa y tierras bajas del Caribe conocían a sus vecinos del norte y del sur; los de la península de Azuero conocían y trataban con sus vecinos del norte, del este y del oeste; los cueva-chocó conocían también a los cunas del Golfo de Urabá. En América Central hubo varios pasos transísmicos. Un ejemplo es la ruta que Juan Vázquez de Coronado siguió del Pacífico al Caribe en 1564, de la que presentamos el siguiente perfil para que se vean las distintas altitudes que se debían cruzar para acceder al otro mar (ver Figura 16).

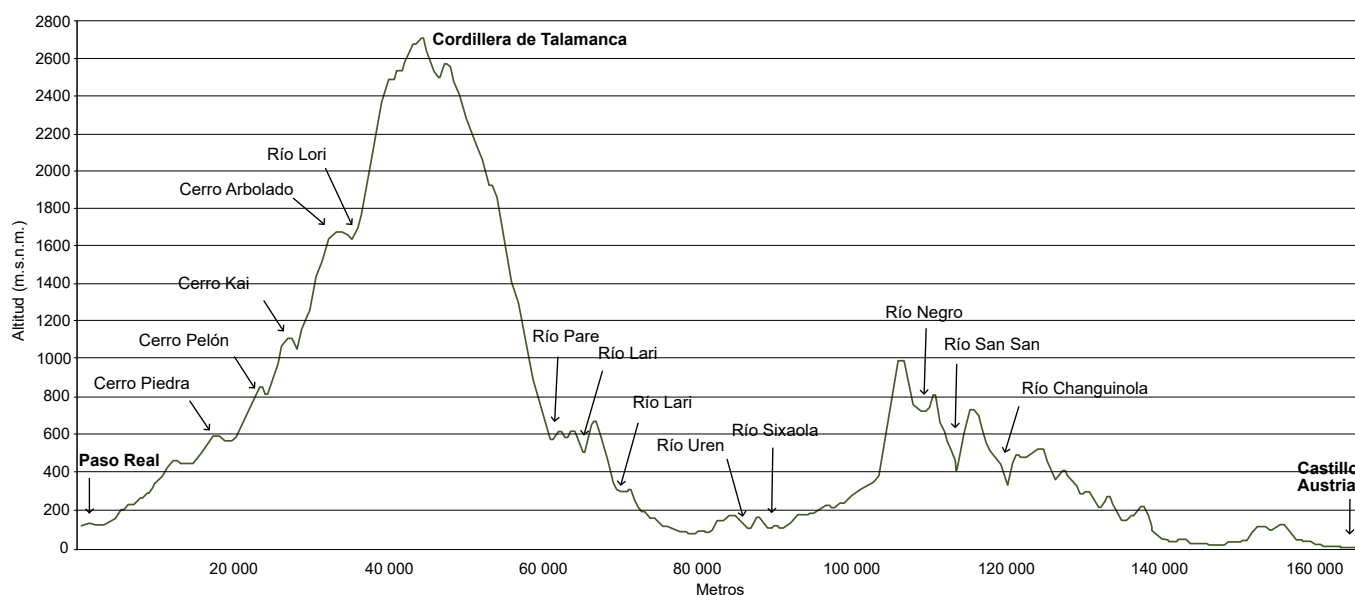


Figura 16. Cartografía digital de la ruta de Juan Vázquez de Coronado de 1564.

Elaborada por Pérez, 2016, redibujada por López, 2019.

Hubo también intercambio transcordillerano en Nicaragua, Panamá y Costa Rica, desde una costa hasta la otra, pasando las montañas (Cooke, 2003, p.114) (Ibarra y Corrales, s.f.). Hacia el norte del área de estudio, los talamancas conocían y trataban con los huetares, los

borucas con los talamanca y guaymíes, los huetares con chorotegas y nicaraos, matagalpas o chontales con chorotegas y nicaraos. Lo anterior pinta un paisaje regional muy activo de grupos en movimiento, producción e intercambio en el área (ver Figura 17).

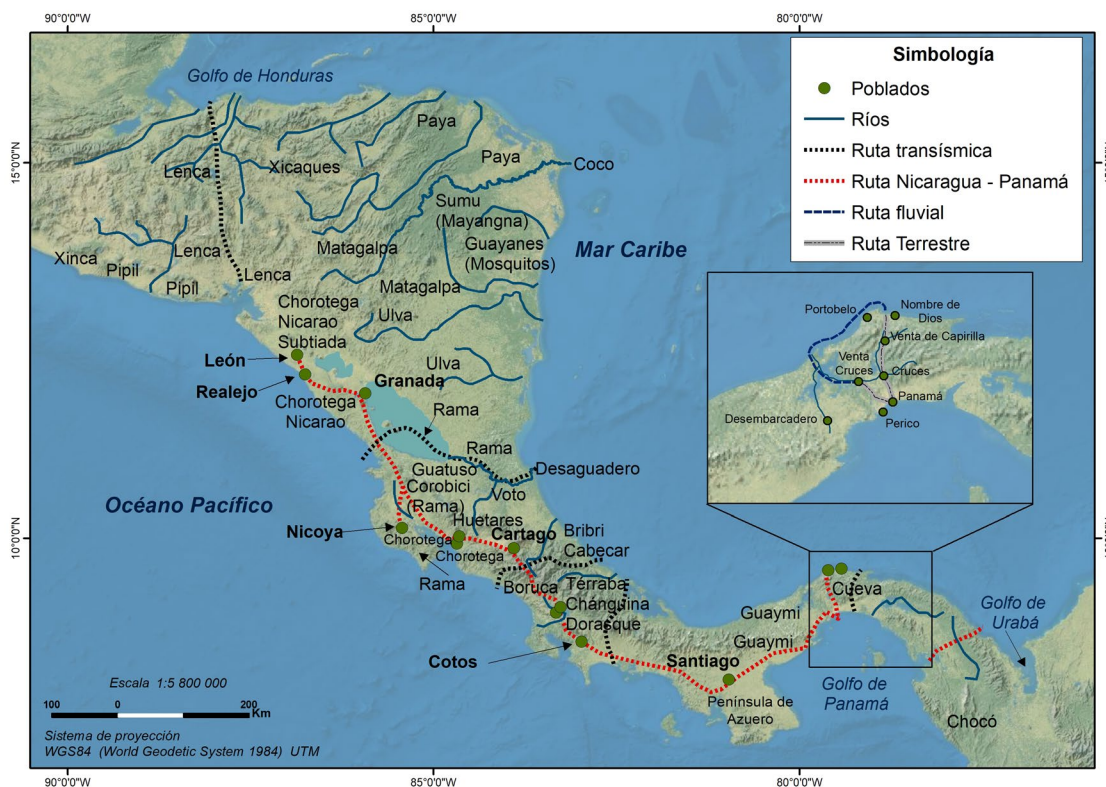


Figura 17. Rutas transísmicas
Elaborada por Ibarra, 2016, a partir de Molina, 2005 y Mena, 1984. Cartografía Pérez, 2016 y Alvarado, 2020.

Las relaciones sociales, políticas y económicas entre los cacicazgos —interna y externamente— en la paz y en la guerra se facilitaban por medio de las rutas, conformadas algunas por tramos o fragmentos que pudieron ser lacustres, estuarinos, fluviales, terrestres y marítimos, como aclaramos.

En cuanto al estudio de rutas y caminos, deseamos agregar a lo ya publicado por otros colegas (Payne, 1988; Quirós Vargas, 1990; Fonseca, Alvarenga y Solórzano, 2001; Vázquez, Guerrero y Sánchez, 2005; Molina Montes de Oca, 2005; Solórzano y Quirós, 2006; Ibarra, 1984; 1990, 1999, 2001; Cavallini, 2011; Salgado, Ibarra y Mesén, 2016, entre otros) que la investigación de Salgado, Ibarra y Mesén (2016) sugiere que existieron caminos que fueron de la mayor importancia para los intereses políticos y económicos de los españoles. Por esos motivos, es entendible que esas sean las rutas y caminos que más destacan en las fuentes coloniales, razón por la cual han sido seguidos y estudiados con mayor profundidad. Sin embargo, nuestra investigación sugiere que hubo otros, a manera de senderos quizá, que formaron rutas de conexiones importantes, que tal vez no aparecieron como destacados en el auge de la colonización, pero sí fueron utilizados por las personas de menor rango que los encomenderos españoles, por ejemplo, esclavos, mulatos, indios y otros que escapaban de la opresión colonial o se unían al contrabando. Esto tampoco implica que los militares españoles no supieran de la existencia de esas rutas, pero el que no las estuvieran empleando no significa que no existieran. El exceso de humedad pudo convertir algunas

rutas o fragmentos de muy difícil acceso para los españoles, por lo que pudieron escogerse otras que fuesen más cómodas de recorrer para ellos y sus caballos.

Socioculturalmente, por esas rutas el intercambio, el parentesco y los intereses políticos ayudaron a establecer mecanismos de interacción y a consolidar relaciones humanas. Esto explicaría el movimiento de gentes y bienes a lo largo de importantes redes comerciales en toda la región, a partir de Colombia, Venezuela y Ecuador, hasta el norte de Honduras. Los contactos eran más frecuentes con los vecinos más cercanos, como lo sugiere Barrantes et al. (1990), Bray (1984) y Cooke (2003, p.134). También Constenla (2012) en sus estudios acerca más a unos pueblos con otros en el siglo XVI, aspecto que observaron Ibarra y Corrales (s.f.) en Talamanca. La sal no parece haber sido excepción en el movimiento de bienes entre gentes cercanas, como se verá.

La sal y las salinas en la época precolombina en el Caribe

En las costas del Caribe de las actuales Nicaragua, Costa Rica y Panamá no hemos encontrado, hasta ahora, información precolombina arqueológica de la existencia de la explotación de sal. No obstante, sí disponemos de información etnohistórica de los siglos XVII y XVIII del uso de la sal entre los indios sumus o mayangnas, los mosquitos, los bribris, los cabécares y los teribes, por lo menos. Entre los mayangnas de la costa del Caribe de Nicaragua se señala el proceso que empezó en 1699, cuando un visitante a las cercanías del río Coco, que solo se identificó como M. W. (1732, p.288 v) indicó que los indios encendían fuego en la playa y quemaban tizones de madera hasta que alcanzaban el rojo vivo; los insertaban enseguida en agua del mar y los sacaban al instante. Mientras se enfriaban, se adherían al carbón pequeñas partículas de sal que luego raspaban con cuidado sobre hojas y, al repetir el proceso varias veces, en media hora obtenían aproximadamente una libra de sal de color gris. Conzemius (1984, pp.197-198) describe esta práctica y agrega que no hay registros de que los indígenas obtuvieran sal de las incrustaciones naturales de salinas que se encuentran ocasionalmente en la región, como sí la aprovechaban los animales. Añade que los miskitos obtenían sal hirviendo el agua de mar de las cercanas lagunas salóbregas, en la época más álgida de la estación seca; las lagunas son más ricas en sal. Hervían el agua en grandes ollas de hierro hasta que se evaporara dejando en el fondo grandes tortas de sal. Observa Conzemius que prácticamente en todas las lenguas de América Central los vocablos para sal y para mar son idénticos y que entre los sumus del interior se logra una especie de sal que proviene de las cenizas de una palma quemada (*Chamaedorea sp.*, en miskito se dice *silina* y en sumu, *tapal*). Se echan en agua las cenizas y se retiran las impurezas. Luego evaporan el agua en comales, a fuego lento, hasta que depositan una materia cristalina blanca que hace las veces de sal. Esta técnica fue observada por Fernando de Espino en 1667 entre los sumu o payas que vivían alrededor del río Guampú en Honduras. Lana Sue Martin (2015, p. 157) comenta cómo en la amazonía colombiana esa práctica también se conoce y deja abierta la posibilidad de que, en Bocas del Drago en la Bahía del Almirante, en el caribe panameño, se conociese igualmente.

Se debe señalar que Linda A. Newson (1987, p.77) comenta que, en tiempos más antiguos, los indios mosquitos intercambiaban sal y conchas con los sumus o mayangnas por cerámica, bienes de algodón, hamacas, mastate y canoas burdas. Ella observa que el

intercambio se daba entre grupos costeros con los de tierra adentro, quienes enfatizaban diferentes actividades productivas. Esta información representa otra puntada en el hilván de la especialización productiva, la verticalidad y el intercambio.

Al tomar costa abajo hacia el sur, encontramos información de Fray Francisco de San José en 1703 de que los indígenas bribris, y posiblemente los cabécares, bajaban a hacer sal en Querei, lugar que hoy se conoce como Puerto Viejo, a veinte leguas de Matina, dice el autor que “donde hacen ceniza que les sirve de sal” (Fernández, 1886, p.421). Eso lo complementamos con informes recientes de que los bribris de Kekoldi salían a la playa a hacer sal y recoger cambutes (Palmer et al., 1992, p.31). Aunque el procedimiento no se describe exactamente, se asemeja al de hervir agua salada y obtener algún producto, como tortas. En todo caso, parece una práctica muy antigua que bien pudo haber sido precolombina.

Al continuar costa abajo, en territorios de los dorasques, Fray Antonio de la Rocha (1682, pp.360-361) indica que no usaban la sal en sus comidas, pero sí la consumían como comida “española”, por ejemplo, vaca con sal, información que tendremos en cuenta más adelante. En ese momento, los doraces se describen como “arrimados a la mar del Norte”, en severa pugna con los indígenas de la Bahía del Almirante, temerosos de sus ataques, que no bajan a la playa del miedo “que tienen del enemigo que les costea sus playas”. Por eso, no es posible afirmar que los doraces no conocieran las técnicas de hacer sal. Se encontraban en una situación de conflicto e ir a la playa no era seguro. Los teribes recibían sal de los borucas y la intercambiaban con chánguinas, tojar y talamancas (Fernández, 1886, p.370), de donde se desprenden senderos y caminos que atravesaban la cordillera con los bienes. Esta sal debió de venir a Boruca en forma de panes de cuatro libras cada uno (ANCR 1632, fol.1, en Payne, 1988, p.141). Es muy probable que fuera de alguna parte del Golfo de Nicoya y que se envolviese en algún tipo de hoja verde, natural, como hojas de alguna palma, para protegerla de la humedad.

En el Pacífico

Dada la existencia de ricas salinas en la costa del Pacífico del Istmo Centroamericano, la información es más rica sobre la extracción de la sal, sobre todo en época seca. La producción de sal precolombina y colonial en el actual El Salvador es significativa. William R. Fowler Jr. (1989) analiza en detalle la explotación de la sal en tierras colindantes a las salinas del Pacífico de Nicaragua. Sitúa pipil nicaraos en los alrededores de Cosigüina, Tezoatega y Chinandega, cercanos a la ciudad española de León, en Nicaragua. El área coincide con la propuesta de Adolfo Constenla de que son territorios de habla nicarao (1994, p.193). Fowler (1989, pp.179-180) resume que la producción de sal y su intercambio era una importante actividad productiva en la época precolombina y colonial en Guatemala, El Salvador y Nicaragua. Se refiere a dos técnicas productivas, que ya hemos mencionado, con algunas variantes. Por ejemplo, se talaban manglares que se llenaban en marea alta, se vaciarían y secarían en marea baja, y de ahí se extraía sal. Añade que Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán comentó a finales del siglo XVII que este tipo de sal era de baja calidad, por lo que era mejor hervir el agua salada para obtenerla.

El otro método es tradicional del Pacífico Central centroamericano: consistía en colocar arena salada y sucia en canoas agujereadas por debajo, se le agregaba agua estuarina y la salmuera que iba saliendo se ponía a hervir en ollas de cerámica hasta que secara. Fue un

proceso costoso en términos de destrucción del ambiente, de la mano de obra necesaria y de las vasijas que se quebraban en el proceso. Este método de producción de sal representa una de las actividades productivas más antiguas del sureste mesoamericano y se mantuvo sin cambios durante el período colonial. Aclara Fowler (1989, pp.180-181) que trece de los cincuenta y nueve asentamientos mencionados en la Relación Marroquín pagaban su tributo en sal y ocho de ellos en pescado seco, salado. Se mencionan pueblos que basaron su economía exclusivamente en la sal y el pescado seco, pero algunos de esos pueblos no estaban en la costa, sino a unos veinte kilómetros del Pacífico. Aun así, ellos pagaban tributo en sal y pescado seco, que también intercambiaban por otros bienes. Queda así expuesta una red de intercambio a partir de un punto de producción de un bien y su distribución hacia gentes de tierras interiores o más altas. Fowler menciona, además, la existencia de tianguiz donde había sal, entre otros productos.

Seguimos el análisis de la sal en Nicaragua, en la costa del Pacífico, donde actualmente se procesa sal en Salinas Grandes. La producción de sal seguramente se dio desde épocas precolombinas y con la misma técnica antes mencionada. Nicaragua contaba con otras salinas, explotadas también en la época precolombina, situadas en la costa Pacífica del Istmo de Rivas, en un área en la que recientemente se descubrieron restos precolombinos de ellas, desde 1400 d.C. (*El Nuevo Diario*, 31 de marzo de 2016). Sugerimos que podrían tratarse de las que en 1527 fueron solicitadas a S.M. para explotación por los vecinos de Granada (Fernández, 1886, p.10). Ello indica que en esos tempranos años de la Conquista ya estarían siendo trabajadas por indígenas, lo que sugiere el aprovechamiento desde épocas prehispánicas.

Karen Niemel (2005) sugiere que el desarrollo del área de Rivas tuvo un auge después del 800 d.C. con base en la dinámica de la interacción interregional. Con base en estudios lingüísticos de Constenla (1994), eran nicaraos quienes habitaban esa zona en el siglo XVI. Niemel señala la especialización productiva de los chorotegas —el níspero—, la de los matagalpas —tinte negro— y la de los nicarao —el cacao—. Igualmente, observa los continuos procesos de intercambio y menciona a los tianguiz como centros de esa actividad. Yo propongo que la sal pudo ser producción especializada nicarao controlada por ellos también y coincidiría con la explotación de las salinas de El Salvador y del noroeste de Nicaragua por los nicarao, como se comentó más arriba.

En el Pacífico de Nicaragua, durante la época colonial, se fomentó el proceso de extracción de sal; tanto de las jurisdicciones de León y de Granada es posible observar los tributos cobrados en sal, en libras, cargas o carguillas, los que se registran en las Tasaciones de López de Cerrato de 1548, analizadas por Dan Stanislawski (1983, p.139), quien sugiere que una carga de sal equivaldría a 50 lbs. y una carguilla, a 10 lbs. Comenta que las grandes cantidades entregadas a los encomenderos sobrepasaban en mucho las necesidades domésticas, familiares, de sal. Ello demuestra que, en la época colonial, la sal ya tenía demanda para otras actividades españolas. Además, en el siglo XVII, la sal en León se sacaba de las salinas y circulaba en cacastes, lo que equivaldría a panes de sal acomodados en un aparato de madera jalado con una cinta de cuero que pasaba por la frente de quien lo cargara.

En la costa del Pacífico de Costa Rica, también se describen salinas; en 1610 Fray Agustín de Ceballos informó que los indios hacían sal en la costa desde Cabo Blanco hasta Santa Catalina, donde también hay buenas perlas (Peralta, 1883, p.704). Ya en Bahía Salinas, Frederick

W. Lange et al. (1980, p.24) mencionan la posible explotación de sal en el sitio Panamá Salinas. Lange (1986) localizó, además, cinco salinas en la bahía, muy cercanas a las del Pacífico de Rivas, apenas al sur de la línea fronteriza actual entre Nicaragua y Costa Rica. Es difícil conocer si se explotaban en tiempos prehispánicos porque esa área era un estero. Sin embargo, Karolik y Yancey (1970, citado por Bonilla, Calvo y Salgado 1986, p.53) encuentran que sí se pudo extraer sal, pero en pequeñas cantidades. También en Bahía Culebra, al sur de Bahía Salinas, Bonilla, Calvo y Salgado (1986) realizaron excavaciones donde el fechamiento se propuso como desde el 300 a.C. hasta el 1550. Obtuvieron información sobre el proceso de la extracción de la sal desde el presente, por tradición oral, y es el siguiente:

En los meses de verano el estero se desborda durante la marea alta, al retirarse, parte del agua queda atrapada en zonas fangosas, que se evaporaría con calentamiento solar, dejando una capita de sal encima. Esta se raspa y para limpiarla se coloca en una canoa con zacate para que actúe como filtro y se le echaba agua salada. El agua salada concentrada pasaba por la capa de zacate y caía dentro de un recipiente a través de un hueco hecho en el fondo de la canoa. De ahí se llevaba a los hornos contruidos en las laderas de las lomas, en los que el agua se evaporaba y la sal se cristalizaba (Bonilla, Calvo y Salgado, 1986, p.51).

Como se observa, es el mismo procedimiento mencionado para El Salvador y para Nicaragua y se describe como prehispánico. Como comentario interesante, Linda A. Newson (1987, p.33) en su mapa sobre *Culturas indígenas en vísperas de la conquista española* coloca ambas bahías como pobladas por nicaraos. La lingüística también los coloca cercanos a esas zonas. Lange (1980, p.89) sugiere que Bahía Culebra pudo funcionar como un puerto de escala o enclave del comercio en tiempos precolombinos, semejantes a Bahía Salinas y al Golfo de Nicoya. Servirían así en movimientos de larga distancia.

Otras salinas mencionadas están en la isla Venado o Pocosí, en el Golfo de Nicoya, que no ha sido excavada; hay otra cerca de Jicaral, aún en uso (Creamer, 1979). En la isla de Chira, Creamer (1983, p.99) identificó una salina, lo que indica que en tiempos prehispánicos los pobladores pudieron dedicarse a sacar sal en época seca. En 1548 las tasaciones de los dos pueblos mencionados en las fuentes como parte de Nicoya pedían a uno de los pueblos veinte cargas de sal de dos arrobas cada una, cuando una arroba se estima a 25 lbs., lo que equivaldría a 50 lbs., y al otro Nicoya, diez cargas de sal, o 250 lbs. Además, ya se menciona un hato (Vega, 1956). ¿De dónde provenía esa sal? ¿De Chira? El Golfo de Nicoya tiene otras salinas, en su costa norte, mas ignoramos si hay indicios que apunten hacia su explotación prehispánica. Un grupo de investigadores del Programa de Investigación de Historia Antigua y Colonial del CIHAC de la UCR las visitaron hace varios años y quedaron sorprendidos por la extensión y cercanía al Camino del Arreo, antigua ruta que comunicaba con Nicaragua en la época colonial y antes.

Al seguir por la costa del Pacífico, encontramos que no se reportan más salinas de importancia, pero los borucas, localizados en la parte baja de la cordillera de Talamanca, cercanos al Pacífico, también iban a la playa a sacar sal de la siguiente manera:

Se queman los palos, sacamos el corazón de la sal, nosotros quemamos los palos para poder sacar la sal. Nosotros comemos la sal con frijoles

cocinados, con pejibaye. Nosotros consumimos la sal (Quesada, 1996, p.89).

Y,

Ponemos la ceniza, junto con el agua y la colamos con un colador. Luego cocinamos el agua en una olla. Entonces sale la sal dura. Ponemos el calabazo entre el fuego y allí sale la sal suave (Quesada, 1996, p.89).

El proceso indica que esa agua salada se pone en algún trasto en el brasero y de ahí se forma la sal, que puede ser más dura o más suave. Hay que quemar la madera o el palo y luego se junta la ceniza y se cuele; esa agua es la que se va cocinando hasta que se forme la sal, hierve y hierve hasta que cuaje.

Nuestro viaje costa abajo nos lleva a Panamá, donde sí encontramos salinas importantes. En 1517 Gaspar de Espinosa (Jopling, 1994, p.58) dice lo siguiente:

Muy proveída de sal, a lo menos las provincias de Cherú, Natá y París a donde hallamos las salinas más hermosas de más gentil artificio y más aderezado que se ha visto, en las cuales se puede hacer sal para otro pueblo como Sevilla, tan blanca como la nieve y tan salada y de buen grano como la mejor que hay en Castilla.

En ese año ya los españoles le pedían al cacique Cherú que les enviara veinte habas (canastos) de sal (Jopling, 1994, p.47). Aunque ignoramos el tamaño de tales recipientes, sí vemos que así de temprano fue el interés español por este producto. Hallaron en un bohío en Natá más de trescientos venados en cecina, o sea, carne salada, enjuta y seca al aire, al sol o al humo, lo que causó su admiración (Jopling, 1994, p.55). Llama la atención la cantidad de carne salada guardada, pero en otra parte habíamos hablado de cómo París tenía posibilidad de llamar a un ejército importante de hombres para alguna guerra y los alimentaba.

La sal, además, fue un bien de intercambio importante en Panamá antiguo, donde el conflicto y la guerra estaban presentes, como se lee en la siguiente carta de 1534, enviada a su majestad de parte del gobernador Francisco de Barrionuevo, Panamá (Jopling, 1994, p.220):

Los indios de Urracá mataron a indios de paz de Natá, y es culpa de españoles porque ahí se rescatan sal y mantas. Si se hubieran prohibido los viajes de los indígenas de Natá a Urracá, se habrían evitado las muertes de “indios de paces” en manos del cacique de Veragua.

Los cronistas españoles describen mercados donde se canjeaban productos costeros y agrícolas, salinas, la pesca en ríos y en el mar y el consumo de moluscos (Jopling, 1994, pp.33, 49, pp.65-66). De manera que en Panamá también hay evidencia de puntos o centros de intercambio de bienes, parecidos a los tianguiz, y en los que la sal se intercambiaba. Se le describe como una plaza para intercambiar y vender. Además, Cooke y Sánchez (2004, p. 60) se refieren al intercambio de peces, conchas y cangrejos por maíz en el real de Natá, por personas venidas de la costa. A esto se le agregaba el pescado seco trocado por los pueblos del interior. Es un patrón de intercambio similar al presentado para los pueblos del actual

Creamer ofrece más evidencias extraídas del Golfo de Nicoya de que entre los habitantes de la isla del golfo hubo materiales de los que no disponía, como oro, jade serpentino, obsidiana, cerámica y herramientas de piedra (Creamer, 1983, p.248, pp.251-255). Además, los de la isla de Chiriquí debían salir del mar para buscar otros recursos que no tenían, como maíz, miel, cera y otros. También hay evidencia de la salida de pescado seco y sal a otros sitios fuera de las islas y la entrada de carne de venado a algunas de las islas del golfo, como a San Lucas. Se trataría, sobre todo, de la adquisición de bienes de subsistencia de tierra adentro a cambio de cerámica, telas teñidas, artefactos de conchas, perlas y sal. Se repite aquí el patrón de intercambio de pueblos especializados con otros tierra adentro, a su vez especializados, o productores de otros recursos. Es de utilidad señalar que, en Tehuantepec, los estudios sobre la sal indican que ahí también se hacía trueque de sal de los pueblos costeros por cacao producido en otras partes y por otra gente.

Elaborada por Ibarra, 2019, a partir de fuentes consultadas. Cartografía Pérez, 2019 y Alvarado, 2020.

Mercados, tianguiz y plazas

El tema de los mercados y tianguiz ya ha sido tratado en otras publicaciones, por ejemplo, Jacques Soustelle (1956), quien describió los mercados en Coyoacán; Ibarra (2001) en Nicaragua y Nicoya; Fowler (1984) en zonas del hoy El Salvador, hasta más recientemente para la zona de Tehuantepec, Laura Machuca Gallegos (2007), entre otros. También se mencionan sitios de reunión para trocar bienes en Panamá, aunque no con el nombre de tianguiz, sino de mercados, con el objetivo de reunir personas para intercambiar bienes ahí, lo que señala a esta institución como común denominador en las actividades productivas en la fracción del istmo centroamericano que estudiamos. Hay que anotar que, ya en 1503, Cristóbal Colón (Fernández, 1976, p.25) menciona que en Ciguare, por el Caribe panameño, los pobladores... “usan tratar en ferias y mercaderías: esta gente así lo cuentan, y me mostraban el modo y forma que tienen en la barata”.

Voy a referirme enseguida al tema de la sal en estos centros de intercambio. Comenta Machuca (2007) que, en 1670 en Tehuantepec, el tianguiz se instalaba a diario y duraba dos horas; se vendían comestibles, carne salada, pescado fresco, aves, huevos de iguana y de tortuga de mar, frutas y camarones. También había sal, como en Nicaragua y Nicoya (Ibarra, 2001). Lo administraban las mujeres, al igual que el de Nicaragua y Nicoya. De manera que la información sugiere que la sal también llegaba a centros de distribución o redistribución formal, como los tianguiz en esta zona.

Así, podemos presentar varias modalidades de intercambio: de isla a isla, de isla a tierra adentro, de asentamiento de tierra adentro a otros de tierra adentro y a centros de intercambio (tianguiz o mercados y plazas), donde se trocaban productos. ¿Dónde estaban situados estos puntos de encuentro y redistribución de productos? Fowler (1989, p.187) encuentra que en El Salvador en Nonualco, Ilopango, Toncatepeque, Cojutepeque, Texcuangi y posiblemente Perulapan, se localizaban en zonas transicionales entre planicies costeras y valles de ríos del interior en tierras más altas o a lo largo de rutas naturales de comunicación entre la costa y los valles interiores.

En el caso de la costa del Pacífico, los ríos que desembocan en ella, probablemente navegables desde su desembocadura a puntos medios tierra adentro, pudieron haber sido empleados para alcanzar estos puntos. En Costa Rica me refiero al Tempisque, al Bebedero, al Barranca y al Tárcoles en el Pacífico Central. En esta última área, Corrales y Quintanilla (1992) anotan que el sitio Lomas Entierros, en la desembocadura del Tárcoles, ha sido sugerido por Herrera y Solís (1988) como centro sociopolítico y económico por su complejidad y su posición estratégica, desde donde se reguló y dominó el paso de bienes por la zona. De hecho, Snarskis e Ibarra (1985, p.61) señalan la zona de Caldera donde desemboca el paso natural al Valle Central, al seguir el río Tárcoles. Sugieren que ahí es donde se pueden formar comunidades de umbral o *gateways*, que pueden formarse en puntos de paso o intersección en las rutas que conectan diferentes regiones naturales o culturales.

Pudo ser una ruta destacada para el intercambio de bienes y de la sal entre ellos. Sobre todo, existe evidencia documental del intercambio de la sal de gentes de Barva y Aserrí por bienes de subsistencia y mantas, entre otros (Ibarra, 1990, p.113). Por esta ruta, al alcanzar el Valle Central por la dirección del sitio Lomas Entierros al noroeste, se situaba la población huetar de Pacaca en el siglo XVI, donde en 1570 se describe un camino que

salía de ahí hacia el Pacífico Norte (Snarskis e Ibarra, 1985, p.62). El sitio Jesús María en el Pacífico Central también pudo ser importante en el movimiento de bienes desde la costa del Pacífico hacia el Valle Central (Solís, 1990, p.49-53). Por su parte, Bergoieng y Murillo (2012) señalan al río Barranca como la ruta más expedita para que pobladores de partes más altas de la cuenca alcanzaran la costa en busca de recursos como sal, algodón, pescado y moluscos. El movimiento pudo ser reversible, pues Frederick Lange (1986) ha señalado a los valles intervolcánicos como pasos naturales hacia el norte.

Es posible observar una ruta desde el Pacífico, a la que se podía llegar por mar, se seguía por el río, lo que le daba un tramo fluvial y luego terrestre a Pacaca. En estas rutas hay que incluir también los esteros como fragmentos de vías para alcanzar puntos más alejados de la costa, como el estero de Letras en el Golfo de Nicoya (Ibarra Rojas, 1988, pp.48-50). Fowler (1989, p.6) comenta que los nicarao realizaban intercambio de bienes comerciales como cacao y algodón; bienes de subsistencia como maíz, frijoles, chiles, y recursos minerales como obsidiana y sal. Los mercados unían las comunidades en redes de intercambio regional. Las redes de intercambio interregionales y a larga distancia también estaban muy desarrolladas.

En el caso de Nicaragua, Nicoya, Costa Rica y Panamá (Ibarra, 1990, pp.112-116; 1999, pp.124-129), la situación es la misma, aunque algunos de los bienes sí difieran, por ejemplo, la obsidiana en otros tiempos antes del siglo XVI. Los bienes intercambiados se pueden clasificar en materias primas como algodón, sal, caracoles, tintes, hilaza teñida, resinas, polvos de tinte. Los productos de subsistencia incluirían verduras, frutas, vegetales y granos. También están las herramientas líticas para trabajo como hachas, hachuelas y redes para pescar. Habría bienes utilitarios como mantas de algodón, cerámica, cestas, petates, peines, hamacas; adornos corporales como plumas, pretinas, gargantillas, y bienes destacados como cerámica negra, oro, dantas; los prisioneros también eran parte de lo intercambiable.

De la circulación de los bienes es posible desprender que los no perecederos podrían movilizarse a puntos más lejanos en las redes interregionales y a larga distancia como el oro, la lítica y la cerámica, por ejemplo.

La sal y las salinas a principios de la época colonial

En los apartados anteriores hemos señalado la presencia de las salinas y su explotación en épocas prehispánicas. Queda claro que la sal era un bien valioso, de extracción limitada, escaso; por lo tanto, se apreciaba mucho. También formó parte de los bienes de intercambio, movilizándose desde sitios costeros, de las salinas, hacia los pueblos en tierras más altas, desde donde podían salir caminos que condujeran hacia variados rumbos. Esto es claro en la costa del Pacífico de los actuales países de El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá, donde los documentos del siglo XVI así lo confirman. Existían rutas conformadas de diferentes formas, quizás, por donde la sal era conducida hasta pueblos más lejanos de los cacicazgos del siglo XVI. Así, las rutas formaban redes de intercambio compuestas por caminos que atravesaban los territorios de norte a sur o de este a oeste y viceversa.

El intercambio se hacía de trueques de sal y otros productos marinos y costeros por otros de subsistencia como maíz, otras verduras, telas de algodón y otros. El patrón se observa desde el Golfo de Fonseca hasta la Península de Azuero, a lo largo de la costa del Pacífico.

Su consumo y uso eran necesarios en los pueblos indígenas del área antes de la llegada de los españoles.

Aquellos cacicazgos que controlasen salinas en sus territorios o a quienes las explotaban poseían un bien escaso y valioso. La sal, como el oro, era un bien destacado en el intercambio de esos años. A diferencia del oro, la sal era un bien alienable, se podía trocar, pero se podía deshacer si no se cuidaba. El oro se podía trocar, pero no se deshacía fácilmente, podría considerarse como bien inalienable (Ibarra Rojas y Corrales s.f.) con simbolismo y usos particulares. La sal, en panes, en barras o en polvo, se podía deshacer si no se cuidaba, pero las salinas podían seguir produciéndola durante años, en época seca. Por eso, las salinas formaban parte destacada de los sistemas productivos de los cacicazgos que tuviesen algún tipo de control o dominio sobre ellas, lo que podía implicar alianzas con algunos caciques sobre diversos pisos altitudinales y el manejo de sus recursos.

No disponemos de información específica para otros cacicazgos más que el de El Guarco, en Costa Rica, en el que, en su dinámica, fue posible observar el establecimiento de relaciones de parentesco entre miembros que ocupaban pisos altitudinales que permitieron al cacique principal acceder a recursos hasta de la costa, estando situado su núcleo principal en el Valle Central de Costa Rica (Fonseca e Ibarra, 1987). Ibarra y Corrales (s.f.) proponen la ocupación de distintos pisos altitudinales por los bribris de Costa Rica, en la Cordillera de Talamanca hacia el Caribe, donde hubo pueblos de la misma etnia desde las tierras altas hasta la costa. Pueden ser, igualmente, relaciones de parentesco. Los borucas podrían estar en esa situación, pero por la vertiente del Pacífico. En los dos últimos ejemplos no hay datos de parentesco como los de El Guarco propiamente, pero sí de afinidad étnica y lingüística, por lo menos.

Otro caso similar a los anteriores se dio en Tehuantepec, donde, en la época prehispánica, la sal se intercambiaba por hachas, piel de jaguar, oro y mantas. Ahí el desarrollo histórico particular de la conquista y la colonización sí ha permitido a investigadores seguirles los pasos a las salinas, a los cacicazgos y a los conflictos familiares por las salinas en la época colonial (Machuca, 2007). Las salinas fueron patrimonio de los caciques antes de 1781, tiempo en que la sal fue la producción económica regional. Los conflictos registrados en las fuentes se dieron por las luchas para mantener las salinas entre los descendientes de los antiguos cacicazgos. Ahí, junto a los circuitos comerciales de la época, los españoles no introdujeron redes ni rutas comerciales, pues estas ya existían desde épocas prehispánicas. Lo que hicieron fue aprovecharlas e introducir algunas innovaciones y producciones (Machuca, 2007, p.60).

En el caso del sur centroamericano, además de un natural consumo de la sal por los humanos, ¿qué generó el interés de los españoles por la sal? En las actuales Nicaragua, Panamá y Costa Rica, se deben mirar la ganadería y sus actividades como el principal motor, tema que se tratará a continuación.

Una pincelada a la ganadería y la sal en el Istmo

Este tema merece por sí una investigación específica. Sin embargo, contamos con información que puede contribuir a entender el interés español por la sal a inicio de la Conquista y durante algunos años en la época colonial. Por los beneficios que el ganado vacuno y porcino, mular y caballar, sobre todo, daba a los españoles por el alimento que les aseguraba y los productos que de ellos se obtenían, como cebo, cueros, cuernos, leche y otros, los conquistadores entraron a estas tierras proveídos de vacas, toros, caballos, cerdos y gallinas de Castilla, entre otros. Uno de sus mayores intereses, en las áreas mencionadas, fue el ganado vacuno.

En Panamá, María del Carmen Mena (1984, pp.114-115) resume cómo desde muy temprano los conquistadores se interesaron por subrayar en las fuentes documentales lo adecuado y abundante de los terrenos para criaderos de ganado y para pastar. Mena agrega que durante el siglo XVI la élite dirigente controló con visos monopolistas la producción y las redes de distribución de la ganadería y derivados. La sal era fundamental en estas actividades para el ganado, para preservar la carne y para la elaboración de productos lácteos como el queso. El desarrollo de la ganadería en esa zona debió utilizar la sal y la mano de obra indígena en su adquisición, tema que queda sugerido con el dato que incluimos más arriba sobre las veinte jabas de sal que le pidieron al cacique Cherú. Sin la sal, la actividad ganadera no pudo haber florecido tan rápido en Panamá. En 1609 en una Memoria de los hatos de ganado en Panamá y la jurisdicción de Natá se contabiliza un total de 88000 reses (Mena, 1984, pp.127-129).

En Nicaragua, la sal fue igualmente importante para los conquistadores y así la demandaron en tributos. En 1544, a mediados del siglo XVI, Rodrigo de Contreras afirma que:

Al cacique don Diego, de Cindega, Yseo de Santiago lo trató mal, le quitó el señorío de la plaza que tenía y le hizo vaquero de un hato de vacas suyas... (Vega Bolaños Andrés, Documentos para la Historia de Nicaragua, Tomo IX 1956, p.211; p.495).

Ya se usaba sal para la ganadería, sin duda. Además, como se citó, los españoles reclamaban las salinas. Ahí, la ganadería, las transacciones con sal y la explotación de las salinas se puede seguir en información sobre las cofradías hasta el siglo XVIII, por lo menos, en documentación del Archivo Histórico Diocesano de León. La sal se usó para curtir cueros, incluyendo los de venado. En tiempos prehispánicos, los chorotegas también sabían curtir cueros de venado, seguramente con sal. En 1702 la cofradía San Benito de Palermo poseía entre sus bienes dos reales de cuajos, una fanega de sal para el gasto, una res al hato para que comiera la gente que rozó la milpa (AHDL Cofradía San Benito de Palermo, fols.11 y 11v). Para aclarar que se continuó utilizando la mano de obra indígena en las salinas, en el testamento de Francisco Vázquez Coronado se afirma que:

Le debe a Cristóbal Silva 3 pesos de cacao y a dos indios que estuvieron trabajando las salinas, a uno 12 reales de plata y al otro 14 reales de mitad y mitad. Mando se le paguen (Archivo Histórico Arquidiocesano de León (AHADL), Testamento de Francisco Vázquez Coronado, 19 de set. de 1738. Cofradías 1715-1758).

Las cofradías en Costa Rica también registran que los indios eran los encargados de cuidar los animales, fabricar quesos y velas y realizar otras actividades para acrecentar los bienes de

Solo para recordar la importancia que la sal tuvo, retornamos a las Tasaciones de López de Cerrato de 1548 (Stanislawski 1983) ya mencionadas y a las del Censo de Nicaragua de 1581 (1581 AGI AG 40). Tributaban sal los pueblos de Noma, en Nandayme (fol.22), Niquinohomo siete fanegas y tres almudes de sal (fol.33); Nandayora: 4 almudes y medio de sal (fol. 47); también se reporta en Pozoltega, Pozolteguilla, Abangasca, Magalpa, Mystega, y Guazama (fols. 50 y 51). Los maribios tributaban sal, asimismo. A los chontales y los de Boaco, al noreste del lago de Nicaragua, les pedían sal, pero en menor cantidad, tributaban ½ almud.

Simbología

- Poblados
- Ríos
- Rutas indígenas s. XVI - XVII

Rutas Ubicadas

1. Barva de San Carlos
2. Barva a Tori
3. Barva, Accerri y Pacaca
4. Garabito a Chomes
5. Jesús María a Chira
6. Chomes a Chira
7. Chira a Nicaragua
8. Quepo a Xarixaba
9. Quepo a Xarixaba
10. Camino Real
11. Camino de Tierra Adentro
12. Probable Ruta de Juan Vásquez de Coronado
13. Camino de los misioneros
14. Parte del camino a Mexicano y Tierra Adentro
15. Moyague a Tariaca
16. Camino de salida al mar
17. Ara a Terbi
18. Camino hacia Panamá
19. Panamá al valle del Duy

Map Labels:

Provincia de Nicaragua

Provincia de Veragua

Geographical Features: Lago de Nicaragua, Río San Juan, Río Tempisque, Río San Carlos, Río Corobicí, Río Reventazón, Río Sikaola, Río Terraba, Río Parrita, Golfo de Guetares, Laguna de Chiriquí.

Indigenous Groups: Guatuso, Voto, Huetares, Chorotega, Bribri, Cabecar, Boruca, Changuina, Dorasque.

Towns: San Carlos, Tori, Matina, Turrialba, Cartago, Barva, Chirripó, Ara, Terbi, Terraba, Boruca, Xarixaba, Arariba, Chiriquí, Chiriquí, Chiriquí.

Scale: Escala 1:2 200 000

Map Coordinates: 10°0'0"N, 85°0'0"W

System: Sistema de proyección WGS84 (World Geodetic System 1984) UTM

Elaborada por Ibarra, 1990. Cartografía Pérez, 2019 y Alvarado, 2020.

Elizet Payne (1988, pp.46 - 48) da pistas sobre el consumo de sal en Costa Rica y sobre la historia de la ganadería. En el Valle Central las primeras cabezas de ganado introducidas por Juan de Cavallón en 1560 fueron consumidas por la hueste; dos años después, Juan Vázquez de Coronado introdujo muchas cabezas de ganado. En ese momento se consumía más la carne de res y de cerdo, pues en 1562 no había actividades productivas que sustentaran a los españoles. Las cabezas introducidas por Vázquez de Coronado se reprodujeron. Anguciana de Gamboa dio más impulso a las actividades en el área central y el Pacífico Central. Otro impulso significativo a la ganadería fue la llegada de dos mil vacas, trescientas yeguas y caballos, cuatrocientas ovejas, ochocientas cabras y puercos traídos desde Nicaragua por Diego de Artieda y Chirinos. También en 1568 Perafán de Ribera trajo cientos de cabezas de ganado procedentes de Choluteca, Honduras (Solórzano y Quirós, 2006, p.230). Nótese que los animales que venían de Nicaragua eran numerosos y esa provincia requeriría cantidades importantes de sal para ellos y sus productos. Payne (1988) observa que a largo plazo la ganadería vacuna, mular, caballar y porcina, en ese orden, consolidarían la economía regional y contribuirían a transformar la campiña del área colonizada. Las cabras, ovejas y carneros no serían tan frecuentes en el paisaje agrario. Es importante señalar que en 1570 se habla de la carne salada como un negocio importante en Costa Rica (Solórzano y Quirós, 2006, p.235).

Las encomiendas en Costa Rica fueron la modalidad predominante de explotación de la mano de obra indígena, entre 1569 y 1690 (Fonseca, Alvarenga y Solórzano, 2001, pp.15-18), con repartición de indios y de pueblos de una región entre españoles una vez conquistado y ocupado el territorio. Se refería a indios y pueblos asignados en encomienda a conquistadores o pobladores que no habían participado en las operaciones militares. El español que recibía una encomienda era un encomendero. El 12 de enero de 1569 se realizó el repartimiento de indios de Costa Rica; una vez dadas las encomiendas, se debían tasar los tributos. Los notables de la ciudad de Cartago decidieron que las encomiendas fuesen por dos vidas y que, en vez de cobrar la renta en pesos “lo han de cobrar los dichos encomenderos y contentarse con ello de mantas, maíz, sal y otras cosas para sus casas...” (Fernández, 1976, p.13).

En esta aclaración se observa que la sal llegaba de las costas a la ciudad de Cartago en el Valle Central, pues se da como un hecho la posibilidad de disponer del recurso (ver Figura 20). Por otra parte, queda claro que la ruta para la llegada de sal a pueblos no costeros reposaba sobre caminos y prácticas prehispánicas. Payne mencionó el intercambio con los pueblos cercanos al Golfo de Nicoya como posibilidad (Payne, 1988, p.141). Así, en pueblos del Valle Central como Ujarráz, Pacaca, Tobosi, Aserri, Garabito y Curriravá, aparecen los panes de sal de 4 lbs (Payne, 1988, p.141) como tributos que debían pagar los indios a los encomenderos (Quirós, 1990, p.180). Solo de Curriravá, pueblo alejado de las costas, se debían pagar 45 ½ panes de sal. Curriravá, Aserri y Barva eran los pueblos de indígenas del oeste del Valle Central, los más cercanos a la ruta de la desembocadura del camino que venía de la costa. Esa sal como tributo para los encomenderos vendría por antiguas redes, rutas y caminos prehispánicos que los españoles aprovecharon.

En el caso de El Salvador, Fowler (1989, p.191) sugiere que la capacidad de los indígenas de los cacicazgos nicaraos de pagar tributos a los colonizadores tempranos refleja la existencia de un sistema precolonial tributario. Los indígenas comenzaron a entregar los tributos antes de que se hubiese hecho una tasación en el Reino de Guatemala. No obstante, tal

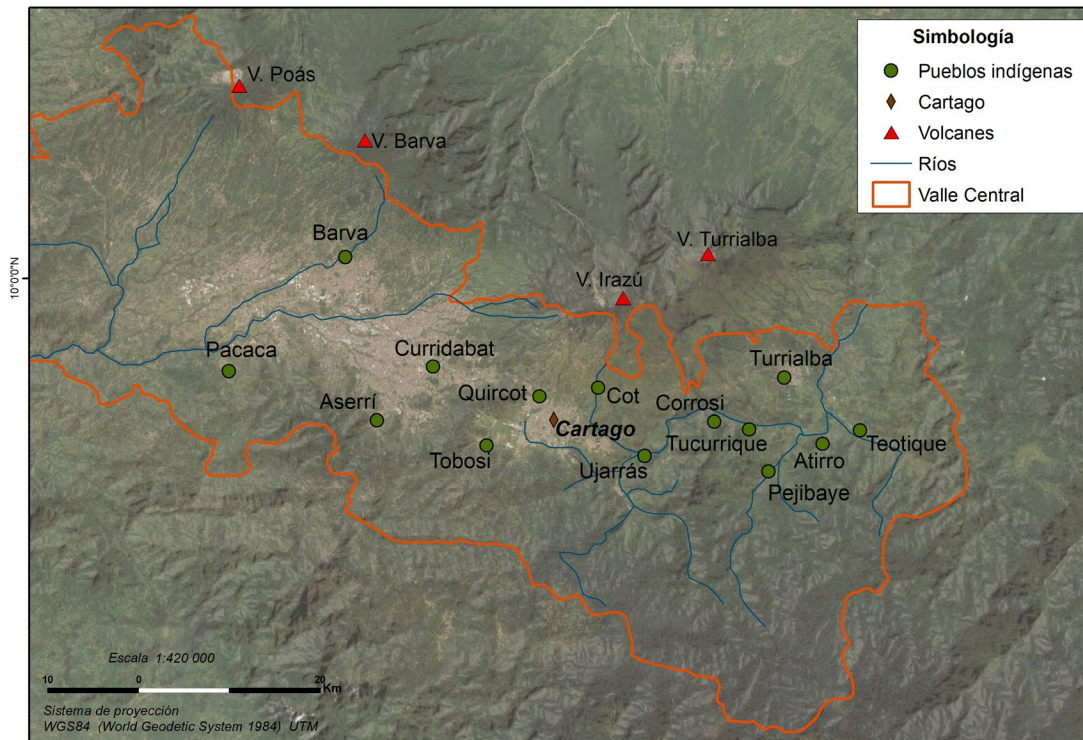


Figura 20. Mapa de pueblos de indios del Valle Central.

Elaborada por Payne, 1984, dibujada por Méndez, 2013. Cartografía Alvarado, 2020.

situación no parece repetirse de igual forma en el resto de los pueblos indígenas del Istmo, por lo que habría que investigar con más profundidad. Entre los cacicazgos del siglo XVI en la hoy Costa Rica, parece que el intercambio y la redistribución fueron actividades que estuvieron en manos de caciques, quienes redistribuían para ganar aliados (Ibarra Rojas, 1990); también se les daban regalos a los caciques principales, sal entre ellos. Por ejemplo, en León, cerca de 1768, a Yarrinse, cacique ulva de Olama Real, al norte del Lago de Nicaragua, se le regaló sal y, añade la fuente, que la “apreciaba en gran manera porque carecen de este género en sus establecimientos” (Romero Vargas, 1995, p.237). En esos años, había robos entre enemigos, por lo menos del oro, como lo señala Andagoya en 1513 (Álvarez, 1944, p.178).

En Panamá, tratando el tema de manera somera, es interesante porque ahí sí hay evidencia de bohíos llenos de cantidades de alimentos y de jabas de oro. Esto haría sospechar de centralizaciones y redistribuciones de los caciques que poseían bienes para las guerras y los ejércitos o para mantener alianzas o establecer actividades comerciales regionales e interregionales.

En síntesis, es evidente que la sal fue fundamental en épocas prehispánicas y coloniales. Como resultado de esas prácticas, surgieron en el Istmo diferentes maneras de medirla y acarrearla. La tabla 3 demuestra cómo se enredaron las prácticas indígenas con las españolas al medir, pesar y acarrear la sal.

Conclusiones

La formación geográfica del sur centroamericano presenta un panorama similar en cuanto a la existencia de distintos pisos altitudinales que fueron explotados socioeconómica y políticamente por los antiguos pobladores. Es posible observar la puesta en práctica del control

Tabla 3. Medidas y equivalencias para la sal en el sur de América Central, siglo XVI

Elaborada por Ibarra, 2017.

Lugar	Año	Medidas	Equivalencias	Forma de acarreo
Panamá	1517	jabas (habas)	s.i.	jabas con mecapal
Nicaragua	1548	carga carguilla	50 lbs. 10 lbs.	cacastes
Nicoya	1548	cargas	1 @ = 25 lbs.	¿cacastes? ¿jabas con mecapal?
Nicaragua Chontales	1581	almud	10 lbs. aprox.	cacastes, jabas con mecapal
Valle Central, CR	1632	pan de sal	4 lbs.	jabas con mecapal
Golfo de Nicoya	1637	arrobas	25 lbs.	¿jabas con mecapal?
Boruca	1653	panes de sal	s.i.	<i>co?crán</i>
Rivas	1777	fanegas	100 lbs.	¿cacaste o jabas con pan?

vertical de pisos altitudinales, en el que los pueblos costeros explotan recursos propios de su área y los intercambian con los de las gentes de otros niveles altitudinales, que en muchos casos eran parientes, para lograr mejorar su subsistencia y otros beneficios de distinta naturaleza, aunque en el caso del cacicazgo de Nicoya había otros pueblos incorporados de habla distinta. Las élites cacicales lucharon por obtener y controlar áreas o gentes que tuvieran, por lo menos, tres rasgos principales: recursos escasos, como la sal y el oro, cercanía de rutas de navegación a corta y a larga distancia y conexiones con tramos terrestres que facilitaron la protección de los sitios y la salida y entrada de bienes. En el Pacífico de la actual Costa Rica, se vislumbran por lo menos tres rutas: Bahía Culebra y varios puntos en el Golfo de Nicoya, la entrada por el Tárcoles y en el sur, la entrada por la desembocadura del río Térraba, por lo menos.

Parece importante discutir la “condición” ístmica presente en varias zonas. Esto facilitaría el recorrido de algunos tramos, amén de que podría aligerar el traslado de algunos bienes si van por agua. Por ejemplo, en el Pacífico de Nicaragua, los tramos terrestres hacia los lagos son cortos. El Istmo de Rivas pudo agilizar movimiento de bienes, desde algún punto en la costa hasta Puerto San Jorge, en el lago. De ahí se podría navegar a las Islas de Solentiname o al río San Juan y más allá, a salir al Caribe. En Costa Rica, la navegabilidad de los ríos permitía acceder a puntos de comercio tierra adentro; en Panamá, había por lo menos tres que conducían de un mar al otro: por el Camino de Cruces, por el Camino Real y en el Darién. Así, sin que sea una determinante, el movimiento de bienes en esta región

centroamericana se vio favorecida por su rasgo ístmico, más en una zona que en otras, pero en general se atravesaba de lado a lado.

Los patrones de asentamiento de los cacicazgos más importantes en el siglo XVI y antes tratarían de incluir bajo su control a las gentes que tuvieran recursos escasos y salidas al mar. Esto generaría tensiones, conflictos, rivalidades, pero también alianzas estratégicas para obtener bienes escasos o exóticos procedentes de largas distancias. También tendrían asentamientos especializados en la agricultura, pero situados en terrenos más adecuados para sembrar. Así, la hipótesis sobre Tierras negras presentada por Maureen Sánchez tiene también una explicación, al igual que la de Hoopes, en cuanto a una relativa ausencia de maíz y productos de subsistencia en la costa de Purruja, Costa Rica.

De acuerdo con la investigación etnohistórica, ¿quiénes intercambiaban sal? Pipil-Nicaraos, nicaraos, chorotegas, huetares, borucas, bribbris, térrabas, cuevas y por el Caribe, cunas y chánguinas, por lo menos. Representan distintos territorios, lenguas y etnias, en los que el intercambio de sal los coloca en una red amplia. De igual manera, no hay uniformidad en las medidas registradas para la sal: desde jabas de sal, panes, cacastes y arrobas, hasta cuartillos en el siglo XVII, las medidas no se hicieron de igual manera. Pudo haber mediado en este tema los antecedentes españoles para cuantificar y pesar, tal vez mezcladas con las indígenas, como en cacastes, cargas, carguillas y jabas, un ejemplo de sincretismo cultural entre indígenas y españoles.

Ante la evidencia de la circulación de bienes de allá para acá y viceversa, por ejemplo, de cerámica de Nicoya en la Isla Colón, por ejemplo, queda clara la transmisión de conocimientos por los contactos que hubo entre miembros de diferentes etnias. Como dice el epígrafe de estas páginas, las cosas no se mueven sin motivo ni por sí mismas. Con ello deseo significar que la conciencia que los pobladores antiguos tuvieron unos de otros y de que el intercambio de bienes materiales pudo ser también de bienes intangibles, como sabiduría y conocimientos sobre temas como tecnología, navegación, rutas, medicina y otros, nutrió, a la vez, los sistemas productivos y las redes de intercambio.

Por último, el desarrollo de la ganadería se dio en la zona de la Región Histórica Chibcha que aquí se trata gracias a la mano de obra indígena, en esta ocasión estudiada en la explotación de las salinas. La ganadería en tierras más altas que las costeras se pudo desarrollar por la movilización de la misma que, de distintas maneras, hicieron por redes y caminos prehispánicos. Queda pendiente un estudio más amplio y profundo sobre el tema de la historia de la ganadería en el sur centroamericano.

Agradecimientos: Deseo reconocer la valiosa colaboración de Elizet Payne, Mauricio Murillo, Francisco Corrales, Maureen Sánchez, Vicky Novoa, Floria Arrea, John Hoopes y Mario Humberto Ruz. A Paula M. Pérez, por sus mapas. Y al maestro Richard Cooke por su inspiración, generosidad y apoyo de toda la vida.

EL OCCIDENTE DE MÉXICO Y LOS POSIBLES CONTACTOS CON CENTRO Y SUDAMÉRICA.

LA RUTA DEL PACÍFICO

Ernesto Vargas Pacheco²²

Introducción

La información sobre los posibles contactos que se dieron entre el Occidente de México, Centro y Sudamérica son muy abundantes y abarcarla en su totalidad es difícil, pues es muy variada y extensa por ser de un territorio muy amplio y una temporalidad de más de cinco mil años. El Occidente de México abarca una enorme extensión territorial a lo largo de la costa del Pacífico comprendiendo Sinaloa, Nayarit, Jalisco, Colima, Michoacán (ver Figura 21) y Guerrero (Schönduber, 1994, 1999). Trataré de exponer las evidencias arqueológicas que presuponen contactos con Centro y Sudamérica, como serían las cerámicas tempranas, las tumbas de tiro, la metalurgia, la arquitectura, los petroglifos.

22 IIA, UNAM. Correo electrónico: ernestov971@gmail.com

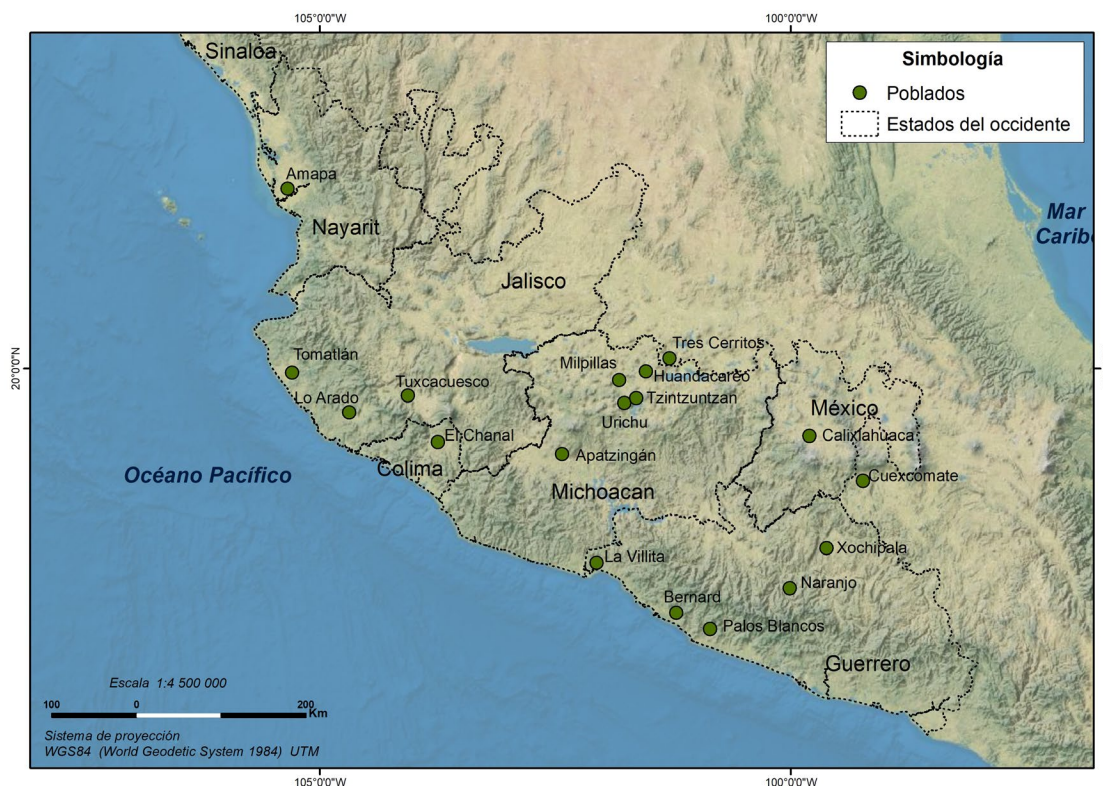


Figura 21. El Occidente de México (Sinaloa, Nayarit, Jalisco, Colima, Michoacán y Guerrero según algunos investigadores).

Elaborada por Vargas, 2017. Cartografía Alvarado, 2020.

Todos los indicios parecen conducir al establecimiento de un vínculo entre regiones lejanas que no podrían tomarse con rigurosa certeza, pues debe investigarse más para comprobar dichos contactos, pero por otra parte no se pueden ignorar porque cada día hay más elementos que apuntan hacia esa dirección. No nos ocuparemos de los contactos del Centro de México y la región del Atlántico (olmecas, teotihuacanas, toltecas y mexicas), que son las más conocidas y descritas en la literatura arqueológica, sino que enfatizaremos las relaciones del Occidente, Guerrero, Oaxaca y Chiapas a través de la metalurgia, la toponimia, la arqueología y las fuentes históricas. Las rutas comerciales, aunque se marcan en un solo sentido, debe considerarse que fueron en ambos (León Portilla, 1972; Vargas Pacheco, 2005, 2013, 2014).

Los interesados en estos temas hacen énfasis especial en las relaciones interregionales tanto de corta como de larga distancia; unos enfatizan las interacciones con Mesoamérica y América del Sur como el principal origen de cambios en América Central. No hay duda de que hubo interacciones entre las sociedades precolombinas, los ejemplos al respecto son múltiples. Es difícil sostener que los cambios fueron el resultado de la difusión de rasgos culturales, como lo han pretendido algunos investigadores que ven muchas similitudes y diferencias entre el material cultural (artefactos, diseños artísticos, arquitectura, estatuaria) por un lado, o entre las instituciones políticas, económicas y religiosas, por otro (Snarskis, 1984; Fonseca, 1992).

El Occidente de México

La región del Occidente de México ha sido descuidada y tomada poco en cuenta; se consideró, más bien, una región marginada que poco o nada habría aportado al desarrollo de Mesoamérica. Con el paso de los años se ha visto que es una región de gran riqueza y

variedad difícil de encontrar en otros ámbitos mesoamericanos. Esta región se caracteriza por una gran diversidad ambiental, volcanes, altas montañas, bosques tropicales, ríos, lagunas, lagunas costeras y sobre todo mar, mucho mar: mar bravo en costas abiertas o mar semidomado al estar encerrados en caletas y bahías (Schönduber, 1994, p.13).

El Occidente de México abarca una gran diversidad de culturas en diferentes tiempos y espacios. Se expondrán las evidencias arqueológicas que presuponen contactos con Centro y Sudamérica, como las cerámicas tempranas, las tumbas de tiro, la metalurgia, la arquitectura, los petroglifos. La arqueología del Occidente se ha llevado a cabo con severas carencias que han restringido su conocimiento; faltan fechamientos absolutos, reconocimientos detallados, exploraciones amplias y sobre todo el saqueo que ha dañado irreversiblemente el conocimiento arqueológico de la región (Olay, 1997; Olay y Mountjoy, 1999).

Se plantea que los primeros contactos de Mesoamérica fueron marítimos entre la parte sur de Centroamérica, Sudamérica, basándose principalmente en que los rasgos comunes se localizan a lo largo de las costas del Pacífico. Una red de intercambio marítimo se localizó a lo largo de la costa ecuatoriana y peruana de épocas muy tempranas; algunos investigadores han sugerido que las redes se extendieron por el Pacífico hasta el Occidente de México, pues se habían especializado en las conchas de spondylus (Carmona, 2003, pp.112). La gran demanda de spondylus seguramente obligó a que los buscadores fuesen ampliando la zona de recolección de las costas de Ecuador y se introdujeran por la costa hacia la zona de Mesoamérica, donde para su satisfacción existía esa variedad de molusco.

Entre los sitios más tempranos de Mesoamérica que tienen las primeras cerámicas, se localizan precisamente en la costa del Pacífico, baste citar a Chantuto en Chiapas, Puerto Marqués en Guerrero y San Blas en Nayarit (ver Figura 22).

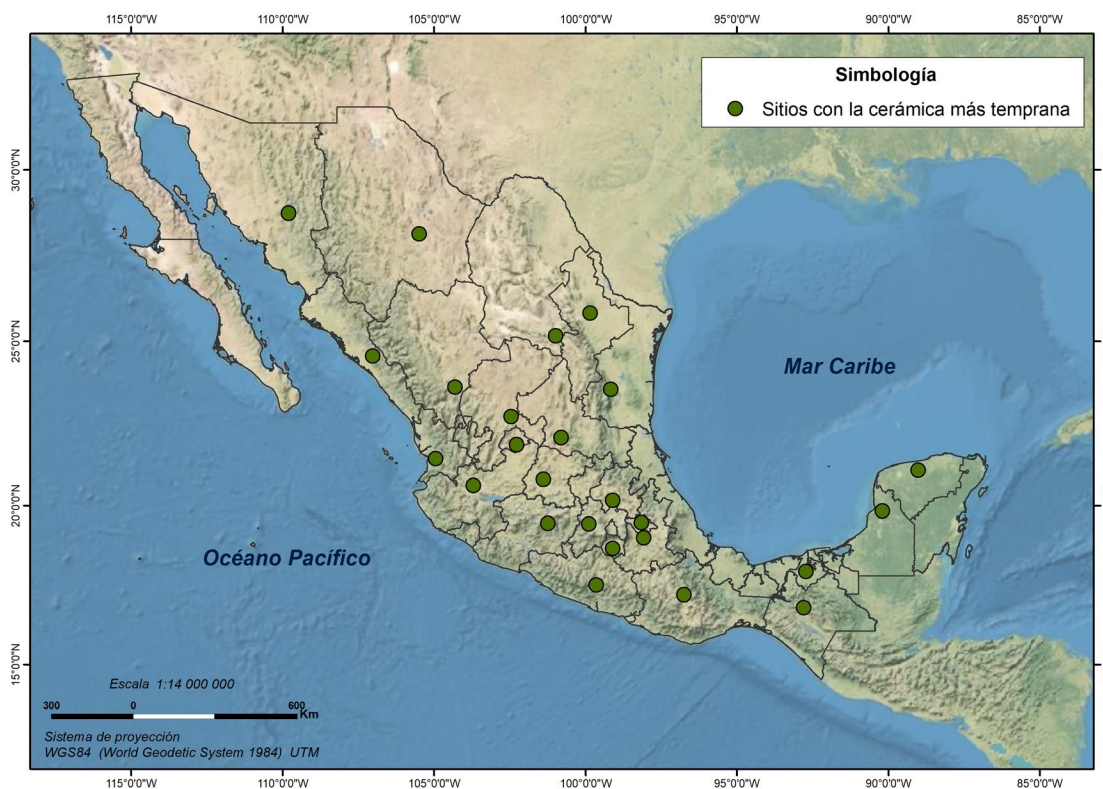


Figura 22. Localización de sitios con la cerámica más temprana Chantuto (Chiapas), Puerto Marqués (Guerrero), San Blas (Nayarit).

Elaborada por Vargas, 2017. Cartografía Alvarado, 2020.

Desde mediados del siglo XX, siguiendo al pionero Uhle, ha habido autores que han propuesto relaciones entre el occidente de México y culturas de Sur y Centroamérica, sugiriendo que se trataba principalmente de relaciones comerciales. Han alegado como pruebas de este intercambio semejanzas estilísticas en varios materiales y similitudes en ciertas tecnologías, entre las cuales resalta la metalurgia.

La cronología. La ruta del Pacífico

En la actualidad, al Occidente se le presenta como una región con raíces propias y muy antiguas, con artefactos y puntas de proyectil acanaladas muy tempranas (Lorenzo, 1964, pp.6), lo mismo que concheros abundantes en las costas. Para la etapa de la cerámica hay fechas muy tempranas en la costa del Pacífico: Chantuto en Chiapas, en Puerto Marqués hacia el 2400 a.C. con la cerámica llamada Pox en Guerrero y San Blas en Nayarit.

Shönduber (1973, citado en Olay, 1997) propuso una secuencia cultural a partir de dos etapas: la etapa I, dividida en *Ia* (2400 al 1500 a.C.) y *Ib* (500 a.C. 600 d.C.) donde se da un desarrollo cultural particular y existe una innegable similitud con algunos complejos arqueológicos del noroeste y con Sudamérica, particularmente con Colombia y Ecuador.

Estas similitudes se dan en dos momentos, en la llamada Cultura Capacha, fechado hacia el 1500 a.C. y en la tradición funeraria de las Tumbas de tiro, ubicada entre el inicio de nuestra era y el 500 d.C. En la primera queda expresada en la cerámica con las vasijas de asa-estribo, vasijas acinturadas en forma de bule y vasijas dobles. En la segunda predominan las tumbas que tienen una expresión ceremonial funeraria, a las cuales se accedía por medio de un tiro y en su interior podía tener una o más cámaras que contenían los restos humanos y una bella cerámica con formas de hombres, plantas y animales.

La Etapa II también se divide en *Ila* (600 al 900/1000 d.C.) y *Iib* (900/1000 d.C. a la Conquista). El Occidente para este momento es ostensiblemente mesoamericano; hay cambios en la tradición de cerámica, se abandonan las construcciones de las tumbas de tiro, la planificación de los sitios es evidente a lo mesoamericano, aparecen algunas deidades como las del altiplano central de México, más las formas complejas de organización social (Olay, 1997, pp.43-45). Tardíamente surge en el Occidente el uso de los metales: cobre, oro y plata. Con ellos elaboran no solo objetos ornamentales, sino también múltiples instrumentos, gran cantidad de pipas, petroglifos (Piña, 2013, pp.175-192).

En cuanto a la Etapa Ia, en la cerámica y otros artefactos se tienen los reportados por Brush, (1965, pp.194-195) en Puerto Marqués, que consisten en cerámica Pox pottery (cerámica con viruela) fechadas hacia el 2440+-140 a.C., logrando así los alfareros las primeras vasijas, junto a cantos rodados, piedras de molienda y navajillas de obsidiana. Mountjoy, (1970, 1982, 1989) en la playa de Matanchén en Nayarit hacia el 2000 a.C. encuentra herramientas que se reducen a cantos rodados con huellas de uso, así como lascas sencillas de obsidiana. Este mismo autor en las inmediaciones de San Blas encontró las evidencias de un complejo que se caracterizó por la presencia de una cerámica monocroma cuyas formas recurrentes fueron los cajetes de fondo redondeado y ollas. Las fechas más antiguas de la aparición de la cerámica en Mesoamérica se reportan en localidades costeras de la costa pacífica, lo que apunta a una lógica hipótesis de una transmisión cultural, pero no deja de llamar la atención que se dé en un ámbito alejado de lo que después sería el corazón de Mesoamérica.

En las costas chiapanecas hay un complejo cerámico de muy buena calidad que indica un buen aprovisionamiento de los recursos por los grupos humanos, quienes aprovecharon de manera eficiente las lagunas costeras, los deltas de ríos; eso llevó a los arqueólogos que han investigado los lugares a plantear que el desarrollo solo puede explicarse a partir del contacto con grupos humanos que tendrían conocimientos avanzados sobre la fabricación y el conocimiento de utensilios. Las fechas de estos complejos llamados Barra (1800 a.C.), Lacona y Ocós (1500 a.C.) (Clark y Pye, 2006, pp.10-22) (ver Tabla 4) llevaron a Piña

Tabla 4. Secuencias cronológicas del Soconusco

Elaborada a partir de Clark y Pye, 2006.

	Valle de México	Valle de Oaxaca	Soconusco	San Lorenzo	Tierras Bajas Mayas
a.C					
800	Zacatenco	Rosario	Duende		Mamom
	Tetelpan	Guadalupe			
900			Conchas	Nacaste	
1000	Manantial				Cunil
1100		San José	Jocotal		
1200			Cuadros	San Lorenzo	
1300					
1400			Cherla	Chicharras	
1500	Nevada	Tierras Largas	Ocos	Bajío	Precerámico Tardío
1600			Locona		
1700	Tlapan?			Ojochi	
1800		Espiridión	Barra		
1900					
2000			Chantuto		
2100			A		
2200					

Chan (1976) a considerar que los grupos constituyeron el antecedente de lo que después sería la Cultura Olmeca. Olay (1997, pp.49) explica:

...estos asentamientos costeros recogen una tradición cultural imbuida de rasgos característicos de grupos sudamericanos. Entre ellos se menciona al concepto de figurilla de barro con ojos y bocas incisas, deformación de la cabeza y peinados que combinan matas abundantes de cabello con zonas rapadas. Asimismo, se asume que la práctica de navegar en canoas a través de lagunas, estuarios y costas llegó junto con una incipiente utilización de la yuca.

En Puerto Marqués también se localizaron evidencias muy tempranas fechadas alrededor del 2440+-140 a.C. Los incipientes alfareros habían logrado sus primeras vasijas, cuya calidad no fue de la mejor. Brush (1965) las llamó Pox pottery (cerámica con viruela). Las fechas más tempranas para Mesoamérica, por lo tanto, pertenecen a la costa pacífica, por lo que se presupone la transmisión de los lugares donde se ha encontrado más temprano, que es en la costa de Colombia y Ecuador, con una fecha de 3000 a 2800 a.C. (Bischof, 1972).

Mountjoy (1970) expone que, en Playa Matachén cerca de San Blas, en la costa nayarita, hacia el 2000 a.C. hubo grupos humanos que aprovecharon las especies cerca tanto del mar como de los pantanos y selvas para la subsistencia, como lo demuestran algunos utensilios de cantos rodados con huellas de uso, así como lascas sencillas de obsidiana. Es interesante que se encuentren cerámicas y figurillas muy tempranas en la costa del Pacífico; eso hace que algunos investigadores infieran relaciones tempranas de Mesoamérica con Colombia y Ecuador.

3.1. Complejos culturales Capacha (1720 a.C.) y El Opeño (1500 a.C.)

Cronológicamente, siglos después vendrán los complejos de Capacha y El Opeño en Colima y Michoacán que se ubican alrededor del siglo XIV a.C.

Desde estas fechas tempranas se presumen relaciones con Sudamérica, en especial con Ecuador y Colombia, que algunos proponen como producto de contactos marinos; sin negar que los hubiera, me pregunto si estas semejanzas puedan deberse a desarrollos paralelos independientes, pero con una raíz común compartida por los grupos que desde temprano migraron a lo largo de la costa pacífica (Schönduber, 1994, p.20).

Kelly (1948, 1970, 1972, 1980), pionera de la arqueología en el Occidente de México, llamó Capacha a una cultura proveniente de nueve lugares del altiplano oriental de Colima consistente fundamentalmente en vasijas y figurillas cerámicas. La información proviene de los “moneros” asociados a entierros, lo que provoca un problema para el entendimiento actual de la cultura Capacha. Lo importante es que la gente que dejó los restos de esa cultura llegó de afuera y se introdujo en el lugar y en gran parte del Occidente con una nueva forma de vida más sedentaria, basada en el cultivo de ciertas plantas domesticadas como el maíz, el frijol y la calabaza.

La cultura Capacha ha sido definida por la cerámica decorada con motivos incisos, punzonados o pintados en zonas delineadas por incisiones; se encuentran como ofrendas en entierros y, al parecer, corresponden a una loza especializada con funciones funerarias, de allí que no se ha podido identificar para los asentamientos de esa época. Las vasijas más características son ollas cuyo cuerpo muestra una cintura que da la impresión de ser una imitación del bule de calabaza. Las vasijas llamadas “trífidos” por los arqueólogos tienen tres tubos que conectan el cuerpo superior de la vasija con el inferior (ver Figura 23). Se deben añadir las asas de estribo, los vasos silbadores y las figurillas sólidas.



Figura 23. Vasija Capacha.

Elaborada por López, 2019, a partir de Olay, 1999.

Sin lugar a duda, estos restos plantean muchos problemas por resolver en relación con la interpretación. Mountjoy (1994, pp.40-42) plantea una serie de dudas con respecto a la cultura Capacha; la primera es si es contemporánea o es preolmeca, pues las fechas van entre los 1870 y 1720 a.C., fechas corregidas por el laboratorio. Sin embargo, otras fechas son contemporáneas a lo olmeca y a Cuicuilco. Otra duda es si verdaderamente las culturas Capacha enterraban a sus difuntos en tumbas del tipo “tiro y bóveda”. Este es un problema de gran importancia porque, por una parte, se relacionaría con las tumbas de Tiro de Opeño en Michoacán y, por otra, entonces ayudaría a establecer una cronología muy antigua para el desarrollo posterior de la tradición de Tumba de Tiro en el Occidente de México. Otro problema para el autor es si la cultura Capacha tuvo su origen en México

o en América del Sur. Kelly planteó la posibilidad de un origen sudamericano, derivado de la cultura Machalilla de Ecuador, a través de contactos marítimos a lo largo de la costa del Pacífico. Sin embargo, no es fácil aceptar la propuesta, pues sí es cierto que tiene algunas semejanzas, pero las diferencias son también marcadas en las formas, en la decoración. El autor concluye que hay más semejanzas entre la cerámica de Capacha y Tlatilco, que entre Capacha y Machalilla. Lo más probable es que Capacha derivó de varias raíces culturales y su desarrollo sirvió de raíz para varios desarrollos locales en la región del Occidente, concluye Mountjoy.

Una de las preocupaciones de Isabel Kelly fue la de encontrar material que le permitiera definir una fase cerámica casi desconocida equivalente al Preclásico de Mesoamérica y casi sin proponérselo, lo que afanosamente había buscado el equipo del Proyecto A de la Universidad de California. Kelly (1970 y 1972) presentó oficialmente el material Capacha que proviene de contextos funerarios sumamente sencillos y no están asociados con tumbas de tiro ni con zonas habitacionales. Describe las típicas “ollas de boca abierta”, con cinturas parecidas a los “bules”. Otras formas fueron los trífidos que consisten en vasijas sobrepuestas unidas por tres delgados tubos y las vasijas con boca de estribo. Los hallazgos apuntaron a relaciones tempranas de la costa occidental con Sudamérica. Kelly (1972, p.28) al respecto apunta:

De acuerdo con el estado actual de nuestros conocimientos, Colima quizá tenga la boca de estribo más antigua de toda Mesoamérica. [...] A su vez, esta misma forma es más reciente en Colima que en el lugar de su primera aparición, en la fase Machalilla, en la costa de Ecuador, cuya antigüedad se calcula desde el 2000 a.C. hasta el 1500 a.C.

Capacha era por lo menos 1000 años más joven que la cerámica Pox pottery de Puerto Marqués en Guerrero y no se parecía a las cerámicas de Barras y Ocos de Chiapas; al parecer, se parecía más a las de El Opeño (Michoacán), que veremos posteriormente y que estudiaba Arturo Oliveros (1970) en dos tumbas de tiro.

A pesar de la pobreza de los datos, el complejo Capacha resalta por compartir varios de sus rasgos con la cerámica de las fases Valdivia y Machalilla de la costa de Ecuador [...] por el momento basta decir que hay varias semejanzas entre Capacha y el preclásico de Sudamérica, algunas específicas, otras genéricas, y que no se limitan exclusivamente a las fases Valdivia y Machalilla (Kelly, 1970, pp.29).

Su extensa monografía sobre la fase Capacha publicada en 1980 por la Universidad de Arizona la llevó a sustentar, después de un riguroso análisis de sus materiales, y a concluir que fue posible una relación interna y externa entre Mesoamérica y Sudamérica, que la tradición del Occidente de México está marcada por materiales con evidentes rasgos sudamericanos y que seguramente se puede encontrar entre Colima y la costa media de Sinaloa. La secuencia cronológica de Colima la sustenta por medio de quince fechas de radiocarbono y establece las siguientes fases: Fase Ortices, Comala, Colima, Armería y Periquillo. Solamente nos referiremos a las que tengan algún posible contacto con Centro y Sudamérica, como las Capacha, Ortices y Comala.

Otto Schönduber (1994, pp.20-21) expone que Capacha y El Opeño, localizados en Colima y Michoacán, se caracterizan por tener cerámicas muy elaboradas y tempranas, ritos funerarios complejos caracterizados por las primeras tumbas de tiro y figurillas fechadas alrededor del siglo XVI a.C. El panorama que presentan estas culturas es bastante diferente al del mundo olmeca, pero es más antiguo; lo olmeca en el Occidente aparece casi exclusivamente en Guerrero, territorio de donde se proveían de piedras finas y donde, entre otras evidencias, los olmecas dejaron las primeras pinturas, así como esculturas y restos arquitectónicos muy claros (Reyna, 2000, 2006; Schmidt, 2006).

El Opeño se caracteriza por las cámaras funerarias a manera de sótanos, con entierros múltiples (Oliveros, 1970, 1974, 2013), antecedentes directos de las posteriores tumbas de tiro de Jalisco, Colima y Nayarit durante el Clásico temprano. También de El Opeño viene un conjunto de figurillas (ver Figura 24), las evidencias más antiguas del juego de pelota.

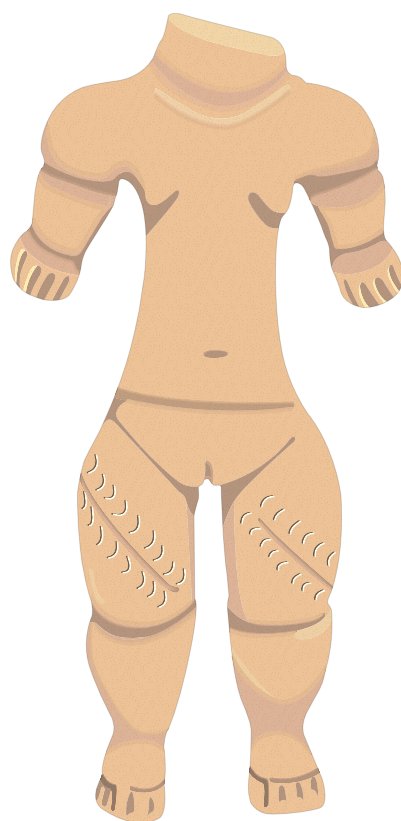


Figura 24. Figurilla de El Opeño.

Elaborada por López, 2019, a partir de Oliveros, 2013.

Esta peculiar versión de cementerios, cuyos diseños constituyen una arquitectura funeraria muy antigua y distintiva (ver Figura 25), tiene fechas de 1500 a.C. Tienen una entrada con escalinatas de varias gradas para entrar a la cámara mortuoria; están siempre acompañada de ofrendas de figurillas y vasijas. Todas están orientadas al poniente, donde el sol se oculta, el ocaso, la muerte. Estas aparecen juntas, una al lado de la otra, aunque de proporciones son diferentes. Los accesos son verdaderos pasillos integrados con escalones, tallados en el mismo tipo de subsuelo. Por esta escalinata se llega hasta un vestíbulo donde está la puerta tapiada con grandes lajas de piedra; en el interior de la cámara están las banquetas donde se colocaban los cadáveres. La cripta tiene forma de bóveda (Oliveros, 2013, pp.38).

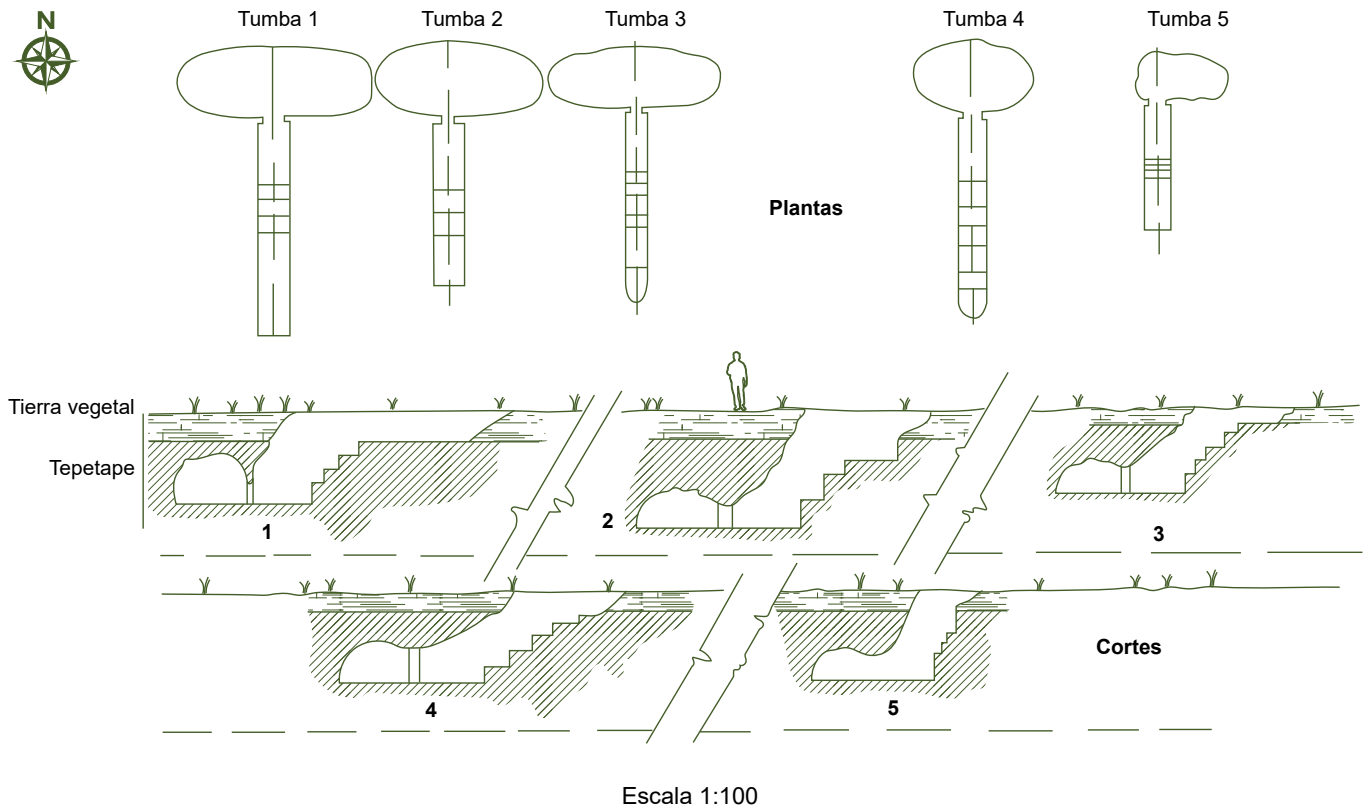


Figura 25. Tumba de tiro de El Opeño.

Redibujada por López, 2019, a partir de Oliveros, 1970, 2013.

Hay ollas, cuencos decorados con rojo, guinda o negro delimitado por líneas incisas. Sobresaliente es la decoración al negativo con tonos rojo y negro sobre el color natural del barro; esta técnica es muy antigua, detalles que llevan a comparar a esta población de El Opeño con poblaciones tan distantes como Ecuador y Perú, que de alguna manera obligan a repensar diferentes tipos de relaciones culturales. La presencia de figurillas es abundante y peculiar, hay varios tipos tanto masculinas como femeninas y se han identificado con escenas domésticas, jugadores de pelota y hasta con comerciantes. Entre las muchas ofrendas están los *spondylus princeps*, utilizados en las ofrendas funerarias en Perú y, según algunos autores, se intercambiaban con la metalurgia traída de Perú y Ecuador.

Estas tumbas están en el Occidente de México y son también reportadas en el noroeste de Sudamérica (Colombia, Ecuador y Perú), así como en Centroamérica (Honduras, Costa Rica y Panamá). Sin duda, la similitud ha permitido desarrollar sugerentes teorías sobre posibles relaciones a todo lo largo de la costa occidental americana, tal vez desde épocas muy remotas (Oliveros, 1989, pp.123). Otro posible indicio de contactos entre Sudamérica y el Occidente que, a su vez, es muy discutido es la similitud entre la vestimenta que aparece en las figurillas de ambas regiones; se habla de la decoración de las figurillas con motivos geométricos, las mujeres llevan faldas cortas y capas muy pequeñas, muchas llevan aretes múltiples, taparrabos; los tarascos tenían una manera diferente de vestir que el resto de Mesoamérica.

3.2. Tradición tumbas de tiro, Chupicuaro- Teuchitlan (Etapa Ib 500 a.C. a 400 d.C.)

Un poco antes de la era cristiana y el 400 d.C., surge la llamada cultura de las tumbas de tiro, denominada así por tener un tiro para acceder a las cámaras funerarias donde se colocaba al difunto y ofrendas (ver Figura 26), que podían ser figurillas sólidas de caciques, guerreros, chamanes, acróbatas, mujeres con niños, además de pericos, patos y perros. También aparecen maquetas de casas, templos y juegos de pelota. En cuanto a la arquitectura, es importante señalar el desarrollo de una tradición arquitectónica que sigue el patrón circular y a la que se le conoce con el nombre de Teuchitlan. Schöndube (1998, pp.22) afirma que la ausencia de estos restos en otros lugares hace suponer, tal como lo muestran las maquetas, que la mayoría de las construcciones se hacían con materiales perecederos.

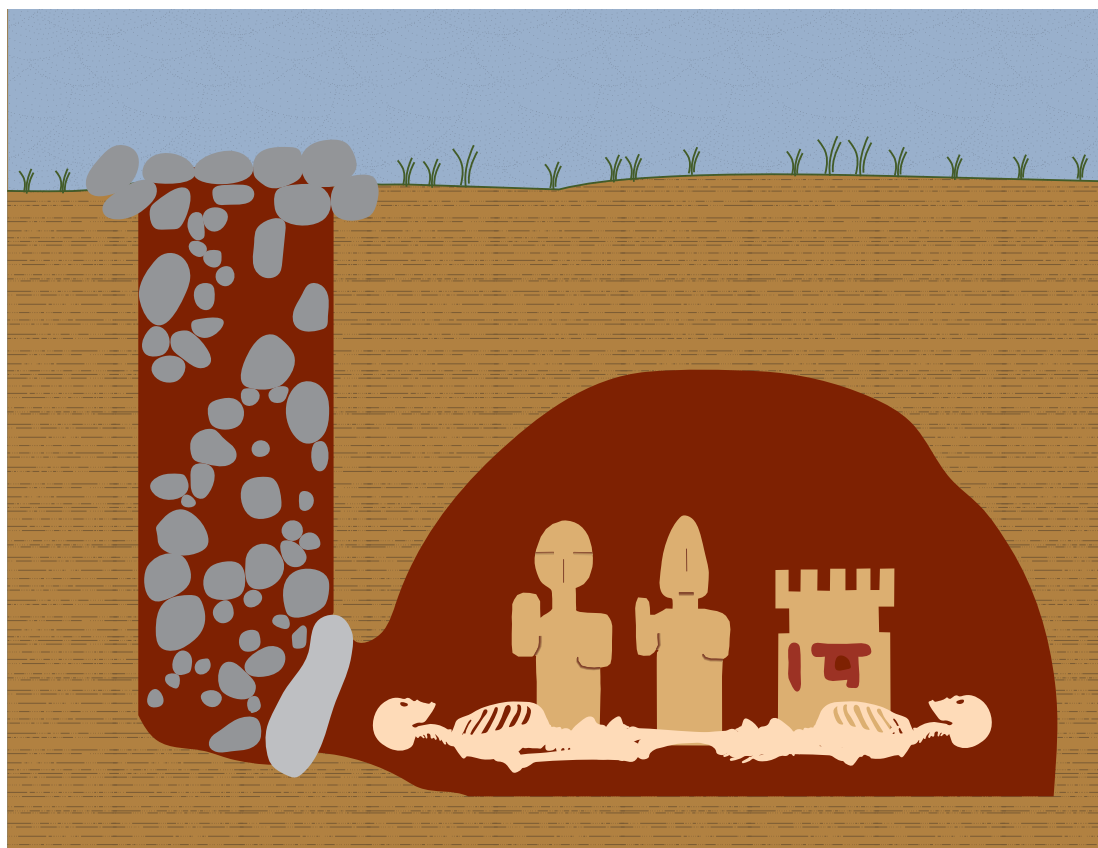


Figura 26. Tumba de tiro

Elaborada por López, 2019.

En la cuenca de Lerma y en parte de Guanajuato se tiene la cultura Chupícuaro (Estrada B. y Porter, 1948; Porter, 1956), caracterizada por la alfarería prodigiosa en sus formas, acabado y decoración geométrica (ver Figura 27). Su presencia se da en el Valle de México en sitios como Cuicuilco y en los niveles más tempranos de Teotihuacán. La cerámica y las figurillas Chupícuaro tienen una gran extensión y presencia en diferentes partes de Mesoamérica; posiblemente hasta en Centroamérica y Sudamérica pudiera estar su presencia, tanto a nivel de la cerámica como en las figurillas.

En cuanto a la arquitectura, es poco lo que se ha encontrado a no ser en las cercanías del cerro Tequila y en la actualidad en otros sitios cuya particular tradición arquitectónica

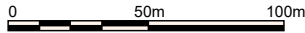
Figura 27. Figurilla Chupícuaro.

Elaborada por López, 2019, a partir de Olay, 1999.



sigue patrones circulares y a la que se le conoce como Teuchitlan (Schöndube, 1994: 21-22; Olay, 1997, pp.54-55). En la década de los setenta, Weigand (1996) y su esposa descubrieron vestigios arqueológicos de arquitectura monumental muy peculiar con conjuntos circulares, cuya distribución es bastante amplia, cubriendo parte del sudeste de Nayarit, el noroccidente de Jalisco y hasta Zacatecas entrando por el Cañón de Bolaños; a esta cultura la llamaron tradición cultural Teuchitlan.

La importancia de este descubrimiento es que cambia el concepto que se tenía del Occidente y que la ocupación de la tradición Teuchitlan se origina en el Preclásico tardío, en la fase El Arenal (350 a.C. a 300 d.C.), teniendo su apogeo en el Clásico. Además, concluyeron que el desarrollo de esta tradición es local y que el Occidente contaba con arquitectura monumental, las famosas tumbas de tiro y que este desarrollo corresponde a sociedades complejas y jerarquizadas.



*Elaborado por
López, 2019, a partir
de Weigand, 1993.*

En el occidente se habla de cómo, en las culturas de Capacha y El Opeño, los constructores de tumbas de tiro quedaron enmarcados dentro de lo que conocemos como tradición del Pacífico, porque tienen ciertas semejanzas con algunas culturas sudamericanas. Los elementos van desde algunas formas cerámicas y las similitudes entre sus tumbas, cámaras y ofrendas, hasta rasgos no característicos de Mesoamérica como los conjuntos circulares, la metalurgia.

Existe también la presencia en Sudamérica de algunos rasgos mesoamericanos que indican contactos no solamente de sur a norte, sino que se dio en ambas direcciones. El surgimiento de la metalurgia se produjo en la parte meridional de América y “su arribo tardío a Mesoamérica debió haber seguido los mismos caminos que permitieron la difusión, siglos atrás, de los rasgos característicos y únicos que distinguen al Formativo del Occidente” (Olay, 1997, p.65). En esta parte del Occidente de México encontramos juntos la arquitectura circular, las tumbas de tiro, el metal, los petrograbados y la zona de esferas. La tradición Teuchitlan recupera la vocación de originalidad que caracteriza al Occidente al utilizar el círculo como elemento rector en su norma constructiva, pues construye elevados montículos redondos (guachimontones) rodeados de concéntricas plataformas que agrandan, a su vez, plazas circulares (Olay, 1997, Albiez-Wieck, 2011).

Otro rasgo interesante es el desarrollo de la escultura de piedra en bulto (Cabrera, 1995, Albiez-Wieck, 2011); el trabajo en bajo relieve y la explosión de petroglifos caracterizará buena parte de las culturas desarrolladas en este período. Consisten en espirales, volutas y círculos, a veces también motivos geométricos y antropomorfos. Según Mountjoy (FALTA AÑO), este tipo de petrograbados tuvo su origen en la costa de Ecuador y fue introducido a Oasiamérica por la costa tardíamente sin mayores argumentaciones (Albiez-Wieck, 2011, p.52).

3.3. Etapa IIb (900/1000 d.C. a la Conquista)

Al parecer el Occidente de México para estos momentos es ostensiblemente mesoamericano; hay cambios en la tradición cerámica, se abandona las construcciones de las tumbas de tiro, la planificación de los sitios es evidente a lo mesoamericano y aparecen algunas deidades del Altiplano Central de México, más el uso de metales (Olay, 1997).

Siguiendo con el tema, Rubén Cabrera (1995, p.75) sostiene en su artículo que ciertos objetos de molienda como los metates y molcajetes que excavó en Carapan, Michoacán se parecen mucho a los centroamericanos de Panamá, Costa Rica y Guatemala; además, encuentra algunos asientos de piedra de forma circular. También hay algunos zoomórficos en los museos de Michoacán. Algunos autores ponen en duda los posibles contactos con Centroamérica y dicen que podrían ser copias muy sencillas de los objetos centroamericanos, pero no son suficientes para postular contactos (Albiez-Wieck, 2011, pp.123-129).

Por otra parte, existen en Uruapan algunas figuras sedentes muy parecidas a las de Nicaragua, ambas están sentadas, con los brazos flexionados y con la cara hacia arriba. Independientemente de lo que se ha dicho, es interesante que haya un gran parecido entre estas y las de Costa Rica y Nicaragua. Asimismo, hay otras dos estatuas que proceden de Colima, publicadas por Williams (1992), y que de alguna manera indican posibles contactos entre Michoacán, Centroamérica y el Occidente. La temporalidad es bastante dudosa, pues la mayoría de los autores se inclina a pensar que podrían ser estos materiales de después del 800 d.C. o aún del Posclásico. Estas similitudes son sugerentes para realizar una investigación a fondo para determinar hasta qué punto hay realmente una relación cultural entre los estilos de estas áreas tan distantes entre sí (Williams, 1992, p.42).

La teoría de Dorothy Hosler (1988) es, sin lugar a duda, una de las mejores investigaciones sobre los contactos entre el occidente de México y Sudamérica; ella investiga la metalurgia en ambas regiones. La propuesta central de su trabajo es que el conocimiento de la

metalurgia llegó en dos etapas desde Sudamérica al occidente de México. Fija la primera fase entre el 600 y 1200/1300 d.C. y la segunda fase de 1200/1300 d.C. hasta la Conquista española. Propone que en la primera fase llega la metalurgia del cobre, desde Perú y Ecuador llega el conocimiento del martillado en frío y desde Colombia, Panamá y Costa Rica el método de la cera perdida. En la segunda fase se introdujeron las aleaciones, especialmente el bronce, y algunas técnicas nuevas. El principal destinatario de las transmisiones de ideas desde Sudamérica fue el Occidente de México; en la segunda fase los conocimientos tecnológicos se expandieron desde el occidente a otras áreas de Mesoamérica. La fase 2 está íntimamente ligada a los tarascos (Albiez-Wieck, 2011, p.132-135).

El trabajo de Hosler (1988) trajo un gran avance al estudio de los contactos entre las dos macrorregiones; ella explica que el motivo de los viajes marítimos al norte por parte de los sudamericanos fue la búsqueda de spondylus. Sin embargo, no es muy convincente para algunos investigadores, aunque existen argumentos interesantes. Dice la autora que los comerciantes llevaban artefactos de metal al occidente de México para intercambiarlos; no obstante, son pocas las evidencias de artefactos y, más bien, al final se inclina por pensar que la principal forma es la transferencia de conocimiento tecnológico. Es difícil asegurar que algunos de los materiales de metal hayan sido exportados desde Sudamérica al Occidente. Habría que analizar a fondo para probar de manera definitiva si se trata de importaciones. Las semejanzas más llamativas para Hosler (1988) son pinzas, cascabeles, agujas y anzuelos (ver Figura 29).

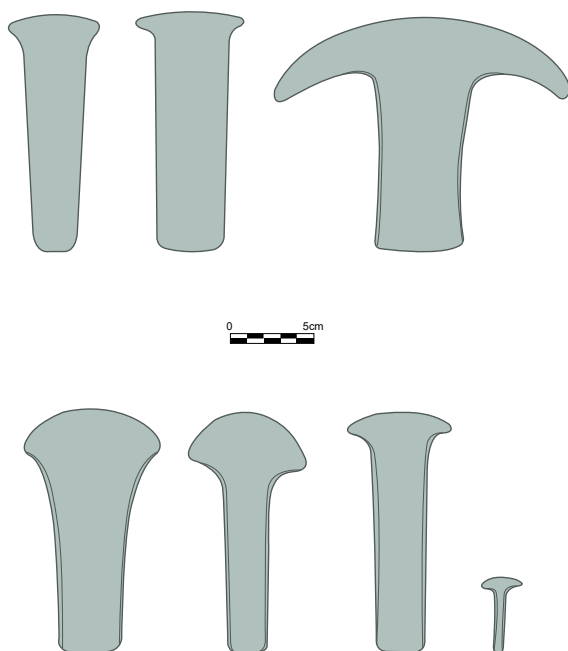


Figura 29. Piezas de metal, hachas.

Elaborada por López, 2019.

En Guerrero, en Puerto Marqués se da uno de los primeros desarrollos cerámicos más tempranos de Mesoamérica. La presencia Olmeca en dicha región fue de gran importancia. Para el tema que nos ocupa, posibles contactos en la costa del Pacífico, la cultura mezcala adquiere gran significado, pues las pequeñas esculturas las vamos a encontrar en gran abundancia en la región, como en Guatemala, Costa Rica y hasta Perú, manteniendo una homogeneidad estilística e ideológica. Desde finales del siglo XIX, William Niven, de origen

escocés, recogió cientos de objetos y de los más abundantes fueron las pequeñas esculturas esquemáticas de piedra, ya fueran figurillas antropomorfas o zoomorfas, maquetas de piedra en que se reproducen características arquitectónicas de sus edificios. Esta, sin duda, es una cultura regional muy distinta a los restos del Occidente de México, llamada cultura Mezcala, que antecedió y sobrevivió a la época teotihuacana. Su cronología abarca cinco o seis siglos antes de nuestra era, alcanzando su máximo desarrollo y expansión durante el Epiclásico (650/700-900/1000 d.C.) y algunos de sus componentes permanecieron hasta los tiempos mexicas (Reyna, 2000, 2006; Schmith, 2006).

Desde el Preclásico apareció en Guerrero una tradición de tallado de figuras de piedra pulida (ver Figura 30), figurillas humanas y máscaras. Covarrubias (1948) describió los objetos como elaborados en una base de forma de hachas y afirmó que el estilo tiene cuatro variantes principales: el estilo olmecoide; el estilo olmecoide-teotihuacano; el estilo teotihuacanoide y finalmente un estilo local que él llamó Mezcala.



Figura 30. Piezas de metal, hachas.

Elaborada por López, 2019.

Rosa Reyna (2000, pp.68-72) ha demostrado que es más que un estilo; en sus palabras, está formado por una tradición de lítica pulida, cerámica y arquitectura, lo que ella llama “cultura arqueológica”. Las figurillas producidas en esta “Provincia arqueológica del Río Mezcala” son pequeñas esculturas muy esquemáticas y estilizadas, se han reportado más de 20000 por Gay (1987) hacia los años ochenta localizadas en colecciones privadas y museos; más de cuatrocientas se excavaron recientemente en el Templo Mayor (González y Olmedo, 1990; citados en Reyna, 2000).

El río Balsas desemboca en el Pacífico, haciendo frontera con Guerrero y Michoacán. No hay duda de que el Balsas sirvió como ruta de comunicación para comunicar dos territorios de gran importancia para el comercio con Centro y Sudamérica, como fue la cultura Mezcala, que está al interior del estado de Guerrero, y los tarascos en Michoacán, donde

hay evidencias de los posibles contactos con el sur. Zacatula está a orillas del río Balsas y al parecer fue un puerto de gran importancia; es interesante apoyarse en las fuentes históricas que narran que allí llegaban gentes del sur y que, cuando el tiempo era malo, se quedaban hasta seis meses, hasta que venía el buen tiempo y se tornaban a ir. Sostenían que en Zacatula se producía oro, cobre y cacao. A Zacatula se le ha considerado un puerto favorable y, como tal, un centro comercial en la época prehispánica al que tenían acceso mercaderes de distintos grupos étnicos y lingüísticos; algunos proponen que, además, fue este el puerto principal al que llegaban comerciantes de Sudamérica.

Conclusiones

La mayoría de los investigadores acepta que por los antiguos caminos del litoral pacífico penetró la tecnología más avanzada al occidente y que se puede considerar que muchos de los aportes son del occidente al resto de Mesoamérica, por ejemplo, el empleo de los metales. A eso debemos añadirle la arquitectura circular, las tumbas de tiro, algunos tipos de cerámica y figurillas, el trabajo de algunas piedras semipreciosas, los petrograbados, la vestimenta y algunos conceptos que quedaron plasmados en su cosmovisión.

Los indicios para hablar de contactos se deben fundamentalmente a que existen similitudes en ciertos artefactos, cerámicas, figurillas, arquitectura y en el uso de ciertas tecnologías, lo que no necesariamente indica relaciones. Por ejemplo, las evidencias más tempranas que se tienen provienen de la lítica (puntas Clovis y cola de pescado) y del paso de los primeros hombres hacia el sur, pero también hay evidencias de la flora y fauna que son muy antiguas. Deberíamos añadir también los aspectos lingüísticos que son de gran importancia para hablar de posibles contactos, pero todo esto sería demasiado amplio, por lo que preferí solamente nombrar los aspectos materiales que se encuentran en el occidente de México y que juntos podrían indicar los posibles contactos entre estas dos regiones tan separadas.

Por diversas fuentes históricas del siglo XVI, se conoce la intensa actividad comercial marítima que se hacía entre Mesoamérica y Sudamérica; se habla de encuentros con balsas que venían desde Ecuador e iban hacia el norte a comerciar con *Spondylus* o puertos donde llega gente del sur, como el caso de Zacatula, sobre el río Balsas.

Diferentes autores como Jiménez Moreno, Paul Kirchoff, Vivó Escoto, Jorge A. han insistido en la importancia de analizar la toponimia. Ellos han estudiado algunos aspectos y han encontrado similitudes en las costas jalisciense, colimense, michoacana y guerrerense y lo mismo encuentran en Centroamérica hasta Costa Rica (Vivó, 1972, pp.10-12). Jiménez Moreno y Vivó Escoto siguen la pista de ciertos nombres localizados en Guerrero y Morelos y lo encuentran también en Centroamérica. El Subtiaba (Nagranda), localizado en Nicaragua, lo mismo que el nombre de Ometepe, al parecer según Otto Schumann (Comunicación personal, 1991) es originario de Guerrero y estaba emparentado con el tlapaneco. Los contactos del occidente de México con Centro y Sudamérica se dan desde el Preclásico y llegan hasta el Posclásico tardío. Estos indicios no son contundentes, pero en conjunto son muy interesantes; al combinar el registro arqueológico con datos lingüísticos y las fuentes históricas, la información se vuelve más sólida y determinante.

LOS ROSTROS ÉTNICOS DE MÉXICO.

RELACIONES INTERÉTNICAS,
IDENTIDADES Y AUTONOMÍAS²³

Miguel Alberto Bartolomé Bistoletti ²⁴

El estudio de las relaciones interétnicas en México ha atravesado diversas etapas de acuerdo con las perspectivas políticas dominantes en cada contexto histórico. A partir de la Revolución mexicana de 1910, que marca un hito temporal insoslayable, la perspectiva de lo étnico estuvo orientada por un nacionalismo homogeneizante que se basaba en la supuesta necesidad de “integrar” a los indígenas a la nación, contando con los recursos del indigenismo y de la compulsiva educación castellanizadora desarrollada por las escuelas rurales. En uno de sus aspectos, la Revolución fue un intento por refundar

23 Este ensayo fue inicialmente escrito como introducción a la obra colectiva bajo mi coordinación titulada *Visiones de la Diversidad: relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, que consta de 4 tomos editados por el INAH en el 2005, producida como uno de los resultados del *Proyecto Nacional Etnografía de los Pueblos Indígenas de México*. El mismo volumen de la obra, así como su costo, ha hecho que su circulación sea muy reducida, especialmente fuera de México. Ello me ha movido a la actual reproducción de mi texto con algunas correcciones y actualizaciones. Debo agradecer la estimulante lectura crítica de estas páginas a mi colega y amigo Claudio Lomnitz-Adler.

24 Centro INAH Oaxaca. Correo electrónico: barbar2@prodigy.net.mx

el país y construir una nueva ciudadanía, lo que supuso la apelación a una también nueva historicidad basada en un idealizado pasado prehispánico, junto con la voluntad de “redimir” a los indígenas de su condición de tales y transformarlos en mexicanos, aunque nadie supiera cuál sería el modelo resultante.

Este fue el panorama predominante hasta el surgimiento de las propuestas radicales de las décadas de 1960 y 1970, que reclamaban una pretensión marxista, pero que coincidían con el indigenismo oficial en la negación de la dimensión cultural de lo étnico, lo que fue reducido exclusivamente a su componente económico: ser indígena y ser campesino se consideraban términos equivalentes e intercambiables. Durante esos años, la investigación etnológica profunda, que supone prolongados períodos de residencia en el campo, fue prácticamente abandonada por la antropología nacional orientada hacia un indigenismo que, con pocas excepciones, se dedicó a producir diagnósticos destinados a la implementación de esa forma de racismo cultural que llamaban “aculturación dirigida”. Muchos más fueron los que se creyeron en la obligación de realizar estudios que intentaban un aporte acumulativo al paradigma dominante, basado en el predominio universal de la lucha de clases y al privilegio de los factores económicos.

El conocimiento etnográfico corrió el riesgo de ser reducido a precarios inventarios de rasgos culturales destinados a los museos; buena parte de la etnología mexicana quedó en manos de investigadores extranjeros. Los poco frecuentes intentos por revalorizar la etnografía como forma de aproximación intercultural y de destacar la importancia de lo étnico fueron descalificados y caracterizados de manera rudimentaria como “etnicistas” o “etnopopulistas” por quienes dominaban el discurso del momento.

Las coyunturas nacionales e internacionales de fines de la década de 1970 (la Revolución sandinista y el papel de los Mískitos), así como la emergencia de movilizaciones étnicas en todo el mundo, obligaron a la comunidad profesional a dudar de su reduccionismo economicista e interrogarse respecto a una masiva presencia social que habían pretendido definir sin conocerla. Hacia mediados de 1980, la caída del “socialismo real”, los conflictos étnicos mundiales y las demandas indígenas organizadas en México otorgaron una visibilidad definitiva a lo étnico; se intentó recuperar una tradición académica de la que se había pretendido abdicar. Entonces fue que se advirtió que se sabía mucho menos de lo que se creía saber.

Temas casi inexplorados tales como la lógica de los sistemas interétnicos, las identidades étnicas, los vastos sistemas simbólicos, el estudio de la mitología, no como fuente histórica, sino como una compleja y vigente reflexión simbólica, los sistemas parentales y su vinculación con las lógicas políticas, o la “cultura de resistencia” (Bartolomé, 1988) desarrollada por los grupos étnicos —tradicionalmente confundida con la resistencia al cambio— surgieron con toda su complejidad como desafíos para el desarrollo de una nueva práctica antropológica. Finalmente, en 1994, el estallido insurreccional del Ejército Zapatista de Liberación Nacional colocó el tema indígena tanto en la agenda política estatal como en la de la sociedad civil. La antropología nacional tardó en reaccionar; algunos se desorientaron, otros intentaron participar en el proceso. Todos consideraron posible opinar. La etnografía había adquirido una dimensión política que antes solo constituía la expresión voluntarista de algunos antropólogos comprometidos con la situación de los pueblos indígenas.

Debido a la historia reciente, durante las últimas tres décadas hemos escuchado o leído, en distintas épocas, que los indígenas eran solo mexicanos pobres, o que —en tanto campesinos— constituían tan solo un modo de producción articulado al modo de producción dominante y que —en tanto campesinos— se regían por una lógica que no guardaba relación con sus diferentes culturas, sino con una supuesta lógica universal propia de la economía campesina. También nos fuimos enterando de que debían ser “educados” por agentes institucionales o “concientizados” por los intelectuales urbanos, ya que, al parecer, carecían de conocimientos o de una definida conciencia de sí mismos. Con frecuencia leímos que sus culturas eran solo relictos folclóricos de un pasado irrecuperable, que su destino era la inevitable “modernización”, entendida como integración a la sociedad nacional, y que sus lenguas estaban condenadas al desplazamiento y al reemplazo²⁵. Aunque algunos nos hemos fatigado de señalar el crecimiento de su número, aún mal medido por el ambiguo indicador lingüístico, se nos informaba, con la suficiencia propia del nacionalismo excluyente, que el mestizaje constituía una tendencia inevitable e irreversible.

Ya en épocas más recientes, el tardío descubrimiento por parte del mundo académico de que vivíamos en un mundo globalizado señalaba que solo se podrían entender como términos intervinientes en una ecuación de alcances mayores derivada de las propuestas de las metrópolis hegemónicas. Al parecer, entonces, los indígenas no podrían ser entendidos en sí mismos, sino solo por su relación con el sistema que los incluye. Puedo reconocer que esto es cierto, pero no lo suficiente. Las identidades culturales construidas a partir de relaciones históricas de subordinación y discriminación no son inteligibles sin su relación con la sociedad dominante, pero tampoco pueden ser entendidas exclusivamente en función de la confrontación con el exterior. Toda sociedad requiere, para existir como tal, de un ámbito espacial, lingüístico o ideológico exclusivo; sus perímetros delimitan su misma presencia y en su interior se construye y reproduce ese edificio de significados, el complejo contexto que es una cultura. Para lograr una interlocución posible, es necesario intentar acceder a aquello que hace que los “otros” lo sean, es decir, aproximarnos a sus específicos mundos culturales evitando las generalizaciones apresuradas.

No podemos reflexionar sobre “los otros”, sobre la población indígena de México, que es mantenida y se mantiene como una población diferenciada del resto de la sociedad, separada por fronteras tanto culturales como de clase, sin tratar de trascender fronteras. Trascender la frontera no supone un acto casi mágico que deba ser guiado por sofisticadas propuestas teóricas o complejas orientaciones hermenéuticas, sino intentar realizar una experiencia que, para los indígenas, es frecuente. Millones de ellos han aprendido la lengua mayoritaria además de la propia, todos han buscado y logrado saber actuar dentro de la lógica mercantil dominante, cientos de miles aprendieron a comportarse en sistemas normativos que ellos no crearon, la mayoría ha aceptado deidades extranjeras que incluyeron en sus propios panteones con la generosidad que proporciona una experiencia múltiple y no excluyente de lo sagrado. Sin embargo, la actitud del sector no indígena es absolutamente opuesta, ya que son notablemente infrecuentes los intentos de conocer a esos “otros”.

25 Si bien en la vasta obra de Gonzalo Aguirre Beltrán, y especialmente en *Regiones de Refugio* y el *Proceso de Aculturación*, podemos encontrar una descripción y reflexión elaborada de los sistemas interétnicos que se registran en el interior del estado mexicano, su propuesta integracionista parte exclusivamente de la perspectiva del Estado, sin dar lugar a la visión sobre el tema por parte de los miembros de los grupos étnicos.

De esta incompreensión centenaria da cuenta el mismo proceso de consolidación del estado mexicano y los actuales debates sobre sujetos sociales que, para la mayor parte de la población, son tan desconocidos como los habitantes de tierras remotas. Para transformar las percepciones del “otro” no nos podemos limitar a replantear la concepción que tenemos de él en el restrictivo marco del diálogo con nosotros mismos, con las comunidades profesionales o políticas a las que pertenecemos, sino que debemos partir de una relación “hacia fuera”, que nos aproxime a aquellos que pueden parecer tan distantes, pero con los que compartimos la común humanidad que nos une, a pesar de las fronteras impuestas por muchos años de discriminación social.

Más allá de cualquier análisis teórico de las propuestas políticas que involucran la población nativa, podemos convenir que la imagen del indio en México se ha construido históricamente sobre la base de la ignorancia. Ello ha dado lugar a una multitud de estereotipos, prejuicios y visiones hipostasiadas de la realidad étnica contemporánea. Desde los folclorismos nacionalistas, hasta la discriminación étnica, pasando por los idealizados romanticismos ecologistas y las prácticas institucionales paternalistas, hay un conjunto de visiones que se construyen desde la perspectiva de los ciudadanos de un Estado que no conoce a los destinatarios de sus propuestas.

Muchas veces, el objetivo es pensar a México y no pensar a los miembros diferenciados de la configuración estatal, aunque ambos términos no puedan ser entendidos de manera independiente. Solo hablar de “los indios” constituye una generalización injusta, ya que no repara en la diferencia entre culturas ni en las diferencias internas de esas mismas culturas. “Diferencia” es, entonces, la palabra clave que durante demasiado tiempo ha sido equiparada a “desigualdad”. He aquí entonces un papel posible de la etnografía, de la investigación directa de campo, no solo como aportes a la reflexión antropológica, sino como contribución al conocimiento de aquellos a quienes se ha preferido imaginar antes que comprender. A esta comprensión también contribuye la misma producción escrita indígena contemporánea (Bartolomé, 2002), aunque no son muchos los no-indios a quienes les interesa beber de estas nuevas fuentes. Todavía se prefiere construir al “otro” con base en una proyección de fantasías, ideologías y propuestas políticas externas (Barabas, 2001). Como todo resultado de un proceso de larga duración, las perspectivas actuales no pueden ser entendidas sin recurrir a la historia que ha alimentado su construcción.

México y “nuestros” indios

Durante los tres siglos que duró el proceso colonial hispano, el mantenimiento de las fronteras étnicas fue uno de los requisitos para el funcionamiento del sistema. La segregación social y residencial de los indígenas formaba parte de las necesidades políticas coloniales. Durante tres siglos, españoles y nativos coexistieron sin convivir, separados por las fronteras establecidas entre dominantes y dominados, aunque el desarrollo del mestizaje demuestra que esas fronteras tendían a ser violadas con cierta frecuencia. De todas maneras, las Repúblicas de Indios y las Repúblicas de Españoles se mantuvieron formalmente separadas dentro del orden colonial.

La Independencia significó, entre muchas otras cosas, la subversión de un orden centenario y el repentino incremento de las relaciones entre las elites criollas independentistas y sus teóricos conciudadanos. Sin embargo, esta no podía ser una relación igualitaria, ya que la

abolición legal de las fronteras no supuso la desaparición de las diferencias lingüísticas y culturales ni de la profundidad de las distancias económicas y sociales. La construcción del estado-nación inspirado, como todos en América Latina, por el modelo derivado de la Revolución Francesa fue un proyecto criollo para el que la presencia indígena suponía una contradicción que debía ser resuelta, a pesar de que numerosos indígenas hicieron suyas las ideas independentistas. No obstante, el sistema interétnico y los mecanismos de discriminación social, control político y dominación económica se endurecieron progresivamente e impidieron la concreción de esa ideología y naciente esperanza, ya que no podía haber nuevos e igualmente minoritarios dueños de la tierra, si estos carecían de vasallos y de la posibilidad de apropiación de los territorios étnicos.

La “segunda conquista” (Bartolomé y Barabas, 1977; Farris, 1984; Carmagnani, 1988) se expresó en el desarrollo de un sistema neocolonial y expansivo, respondido por las numerosas insurrecciones indígenas del siglo XIX (Reina, 1980; Barabas, 1988). Ello no excluyó la apelación a la reciente ciudadanía compartida: la manipulación de los contingentes indígenas en las guerras de Independencia se evidencia en una carta escrita por el revolucionario Ignacio Allende al cura Hidalgo en la que asienta: “...puesto que los indios no entienden el verbo libertad, creo necesario hacerles creer que el levantamiento es llevado a cabo únicamente para favorecer al rey Fernando...” (Lemoine, 1976, p. 35). En la época de consolidación del estado nacional, el destacado liberal José María Mora proponía que “los indios son cortos y envilecidos restos de las antiguas poblaciones mexicanas, es indispensable poner en marcha un proyecto que deberá concluir en el espacio de un siglo, en la fusión completa de los blancos, los criollos y la extinción de la raza india” (Hale, 1987).

Los antecedentes permiten entender con claridad las posteriores políticas estatales de construcción nacional, incluyendo el indigenismo del siglo XX derivado de la Revolución mexicana²⁶. No voy a intentar desarrollar el tema del indigenismo que ha dado lugar a una masiva cantidad de análisis y publicaciones, pero quisiera destacar algunas de sus contradicciones fundamentales. Fue una política pública aplicada sobre un sector de la población del Estado a la que no se consideró necesario consultar al respecto, pues se supuso que la imposición lingüística y cultural constituía un acto civilizatorio, al igual que lo habían propuesto los colonialismos europeos decimonónicos²⁷. En ese sentido, la antropología indigenista se desempeñó como el instrumento del poder neocolonial coercitivo que suponía necesario abolir la diferencia para arribar a la homogeneidad y a la igualdad. Lo que en la época se llamaba “aculturación dirigida” es ahora tipificable como el delito de etnocidio, es decir, el proceso que lleva a la destrucción de una cultura por parte de otra, aunque ambas estén contenidas en el mismo Estado.

26 El nacionalismo posrevolucionario cumplió de manera casi ortodoxa con los requisitos teóricos de las construcciones nacionalistas, tal como las sintetiza A. Smith (1990) al destacar que el “yo” colectivo de los nacionalismos se basa en la creencia de que el “nosotros” constituye una colectividad histórica, con una continuidad con su pasado, recuerdos compartidos y creencia en un destino conjunto. El pasado indígena fue utilizado entonces como argumento retórico para la construcción de una nacionalidad que sistematizaba el pasado, pero que construía un acceso autónomo a la modernidad, aunque esa modernidad fuera, contradictoriamente, un sinónimo de occidentalización.

27 Tal como lo sugiere Saintoul (1988, p. 66) “el indigenismo sucumbió al principal postulado práctico del racismo: el que se arroga a las razas autoconsideradas superiores no sólo el derecho, sino también la obligación de civilizar a las razas consideradas inferiores, la de aculturarlas hasta borrarlas del mapa étnico”.

De la misma manera, cabe destacar que el supuesto humanismo universalista que generó la educación castellanizadora compulsiva y las políticas indigenistas que se mantuvieron hasta la década de los setenta se comportó objetivamente como una de las mayores empresas etnocidas llevadas a cabo en el mundo con la participación de la antropología²⁸. Se proponía un México mestizo, lo que aludía a una concreción cultural de un proceso biológico que suponía la construcción impositiva de una “síntesis cultural”. Sin embargo, en realidad carecía de un referente posible en alguna configuración sociocultural existente. Era una propuesta excluyente; el lema “todos somos mestizos” implicaba que ni los indígenas ni los descendientes de poblaciones extranjeras tenían el derecho de ser mexicanos. Tal como lo ha documentado Báez-Jorge (1997), el racismo y el etnocentrismo estuvieron presentes tanto en el pensamiento político de la época porfiriana como en el que se desarrolló durante la Revolución. Ese es otro tema que ha alimentado la literatura nacionalista, dando lugar a millares de páginas que no es el caso tratar aquí puesto que, más que analizarlo, son parte del mismo fenómeno del nacionalismo que pretenden discutir. Me limitaré entonces a un muy breve comentario que trata de no participar en una arcaica discusión bizantina, pero que todavía tiene muchos involucrados, aunque no tantos en las ciencias sociales como en las sociedades civil y política.

¿Todos somos mestizos?

A pesar del discurso apologético del mestizaje propio del México posrevolucionario, la identificación mestiza posee cierta polisemia que con frecuencia es vivida de manera un tanto traumática²⁹. Tal como lo destaca Manchuca (1998), uno de los méritos posrevolucionarios fue cambiar de signo al prejuicio étnico a través de una inversión simbólica de sus términos, proponiendo la mezcla, el mestizaje, como superior a la idea europea de “pureza racial”. Aunque el discurso oficial lo asumiera como una síntesis positivamente valorada, en muchas ocasiones el mestizaje es identificado como una ambigüedad existencial o una pérdida, como el abandono de la tradición indígena y la adquisición de una versión subalterna de la llamada “cultura nacional”, lo que generaría una configuración social empobrecida e híbrida.

Así, por ejemplo, Lomnitz-Adler (1995, p.59) utiliza el concepto de mestizaje como sinónimo de deculturación, en la medida en que implicaría “extraer” a las comunidades de sus culturas de origen sin llegar a asimilarlas a la cultura dominante, construyendo culturas subordinadas. Sin embargo, una colectividad social no puede ser entendida solo por sus ausencias, sino básicamente por sus presencias, lo que requiere de una aproximación centrada en el análisis de las características singulares de las múltiples configuraciones culturales

28 Estas observaciones pueden resultar escandalosas para aquellos que aún suponen que el indigenismo mexicano fue un especial tipo de humanismo. Sin embargo, el escándalo proviene de los hechos y no de las palabras: el indigenismo posrevolucionario produjo un masivo proceso de desplazamiento lingüístico que afectó a millones de personas, a través de la castellanización compulsiva y de la imposición de un modelo cultural occidentalizante. Cabe reconocer que sus impulsores creían firmemente en la justicia de su causa, a la que consideraban que conduciría a la liberación de los indígenas a partir de su integración a la “cultura nacional”. Los contextos históricos son relevantes para comprender las motivaciones de sus protagonistas, pero debo reiterar que hay amores que matan.

29 Escapa a los límites de este ensayo extenderme sobre el concepto de “lo mestizo”, abordado en una obra notable de Gruzinski (2000, p. 42), quien señala que “percibida como un pasaje de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo singular a lo plural, del orden al desorden. La idea de mezcla acarrea, por tanto, connotaciones y apriorismos de los que hay que desconfiar como de la peste”.

mestizas³⁰. A la vez, es necesario destacar que el discurso del mestizaje enfatiza la singularidad mexicana de un proceso que es en realidad mundial³¹, propio de la historia de la especie humana, ya que no existen razas “puras” ni tampoco “impuras”; incluso es dudoso que existan “razas”. Desde los australopitecos en adelante, todos nos hemos dedicado a cruzarnos con cierta alegría e indudable frecuencia, así que si se quiere todos somos mestizos. Pero, más allá del uso biológico del término, se debe enfatizar que la historia humana es también la de las hibridaciones culturales, algunas de las cuales se sedimentaron a través de los siglos; eso dio lugar a la percepción de modelos culturales aparentemente autónomos y singulares, aunque en realidad constituyen el resultado de antiguas mezclas culturales.

La definición estatal de “lo mestizo” requiere ser explicitada para despojar de su ambigüedad a un concepto aparentemente unificador; es una construcción imaginaria que pretende referirse a un origen temporal casi mítico, o en todo caso mitificado, en el cual se produjo una síntesis inicial cuyo resultado es una especie de criollo culturalmente blanqueado, pero vinculado con las monumentales realizaciones indígenas del pasado, aunque desvinculado de las poblaciones nativas actuales.

Cabe destacar que la identificación de “los mestizos” ha servido para denotar en forma genérica a los antagonistas directos de las poblaciones indígenas, aunque en realidad es solo un sector de clase el que está involucrado en las relaciones de explotación y discriminación. Los grupos menos privilegiados que toman a ese sector como referencia pueden ejercer la misma discriminación ideológica sin el aval de una condición política o económica dominante, tal como lo exhiben las relaciones interétnicas asimétricas en similares contextos de clase. El mestizaje cultural y biológico actual es producto de una articulación social vertical generada por la confrontación entre culturas involucradas en una situación colonial y neo-colonial que marca tanto la historia como el presente. Sea cual sea su origen, ahora “es lo que es” y es una construcción social tan legítima o arbitraria como cualquiera que se haya desarrollado en la historia.

Tal como lo exhibe la actual investigación etnográfica, las distintas sociedades mestizas regionales que forman parte de los sistemas interétnicos no se manifiestan como una síntesis que totaliza los componentes ni como la “cultura de conquista” que propusiera Foster (1960), sino como el desarrollo de configuraciones sincréticas dotadas cada una de las de sus propios dinamismos, tensiones, ambigüedades y creatividades. Es difícil calificarlas de manera unificada, aunque podríamos destacar que en ellas confluyen los rasgos de las dos grandes tradiciones civilizatorias de las que provienen —la occidental hispana y la

30 Aunque la mayoría de los estudios antropológicos sobre campesinos enfatizan los aspectos económicos y pocos los culturales e identitarios, existe una interesante producción sobre aspectos culturales. Ver al respecto los numerosos ensayos sobre culturas no indígenas que incluyen, entre otros, los aportes de Guillermo Bonfil Batalla sobre Cholula (1973), de Guillermo de la Peña sobre los altos de Morelos (1980), de Lourdes Arizpe sobre la población urbana de Zamora (1989), de Claudio Lomnitz-Adler sobre Morelos (1995), de Xochitl Leyva sobre Michoacán (1993), de Andrés Fábregas sobre los altos de Jalisco (2002) y muchas otras obras que aún esperan la oportunidad de ser integradas en un panorama global que permita una mejor comprensión de las diferentes características de las diversas sociedades no indígenas de México.

31 Así Stern ha destacado que, entre las ópticas de Gamio, basadas en la recuperación del indio para la construcción del mestizo, y las de Vasconcelos que se orientaba hacia el componente criollo, se produjeron “contradicción discursiva implicadas en la elaboración de un ícono nacional híbrido a partir de teorías biológicas y genéticas fincadas en la existencia de la homogeneidad racial” (2000, p. 62).

mesoamericana—, ambas influidas en el último medio siglo por la tradición occidental norteamericana que ya hace parte constitutiva de dichas tradiciones.

Tampoco los indígenas son ajenos a las múltiples presencias que ahora los circundan. Así, en los más recónditos sitios sagrados de las montañas se pueden encontrar tanto ofrendas de brandy, de mezcal o Coca Cola. En la gran Fiesta de Muertos, por los panteones de los pueblos circulan sahumerios de copal precoloniales, hispanos panes de yema y americanas calabazas de *halloween*. Más allá de la lectura superficial de los símbolos externos, en las configuraciones interétnicas se manifiestan tensiones internas derivadas de las lógicas culturales involucradas que suponen la constante confrontación de valores y prácticas sociales.

El individualismo capitalista coexiste con el comunitarismo nativo, la acumulación económica con el gasto ceremonial, la generosidad cristiana con la reciprocidad mesoamericana, la medicina occidental con la farmacopea nativa, la televisión con los consejos de los ancianos, el mensaje de las campanas con los *e-mails* de los parientes emigrados, los pesos con los dólares, deidades cristianas y entidades mesoamericanas, el alcoholismo y el ascetismo protestante, el machismo y el respeto a las mujeres, la presencia del estado con la comunalidad excluyente. Estas confrontaciones y ambigüedades de las configuraciones interétnicas son las que alimentan las tensiones que auguran futuras transformaciones. No son contradicciones que haya que superar a través de una hipotética y definitiva síntesis futura, sino aspectos estructurales de un dinamismo social abierto a la historia.

El “inexistente” racismo mexicano

A pesar de que corro el riesgo de reiterar una cita que ya he utilizado, no puedo dejar de recordar las palabras del brasileño Florestán Fernández (1972), cuando destacaba que los latinoamericanos “tenemos el prejuicio de no tener prejuicios”; si nosotros somos las víctimas de un orden mundial injusto, ¿cómo es posible que también seamos victimarios? Señalar que México es un país racista es una afirmación que tratará inmediatamente de ser negada por una multitud de políticos y analistas sociales, así como por la mayoría de los ciudadanos³². Cuando se convive con una situación de hecho que parece emanar de “un orden natural de las cosas”, suele ser difícil percibir nuestro propio papel como actores involucrados en una situación de tensión y conflicto estructural.

Resulta mucho más estimulante para la autoimagen asumirse como víctimas de la discriminación extranjera que reconocer la existencia del prejuicio racial al interior de un país que se reclama históricamente afectado por los cambiantes poderes metropolitanos. Es cierto que en México no existe una legislación que avale la práctica de la segregación racial, sino todo lo contrario: es tan igualitarista que solo hasta 1994 se reconoció a nivel constitucional la existencia de los millones de indígenas. Tampoco es frecuente que se apele a una ideología racista, es decir, a una teoría estructurada referida a la superioridad racial de un

32 Esta observación no está basada en un juicio apresurado, sino que parte de la información etnográfica concreta referida a las relaciones entre mestizos e indígenas en las regiones interétnicas de México en la actualidad, tal como lo demuestran las monografías que aparecen en *Visiones de la Diversidad* (Miguel Bartolomé, coord. 2005). Yucatán, la Huasteca, Guerrero, Oaxaca, Chihuahua, Morelos, Veracruz, Michoacán, Sonora, etc., así como las ciudades de Monterrey o la Ciudad de México, se demuestran como ámbitos caracterizados por diferentes ideologías y prácticas de discriminación étnica.

grupo respecto a otros, aunque la apología del mestizaje suponga algo de eso³³. Podríamos calificarlo como una “mentalidad” o un pensamiento no muy estructurado y basado en premisas históricamente transmitidas de carácter más o menos inconsciente, pero que tiene la capacidad de desempeñarse como orientador de las conductas respecto a grupos percibidos como diferentes. Así, los prejuicios étnicos no son una construcción individual, sino el resultado de la participación de cada individuo en la conciencia social colectiva de una época determinada con percepciones, creencias y supuestos que pretenden caracterizar a los sujetos del prejuicio y pautar las actitudes que se deben tener respecto a dichos sujetos.

Hace ya muchos años y un ensayo que ahora es clásico, Lévi-Strauss (1952) propuso que todos los grupos humanos tienden a ser etnocéntricos, a valorar más lo propio que lo ajeno, pero ello no supone una discriminación del diferente. Recientes estudios en psicología experimental sugieren que la percepción positiva del grupo de pertenencia no es necesariamente concomitante con una hostilidad hacia los grupos externos (Cashdan, 2001). Como antropólogos, debemos suponer que el etnocentrismo no debe ir obligatoriamente acompañado por la xenofobia, ya que la afectividad y lealtad hacia el grupo de adscripción no requiere necesariamente de la negación de los otros para afirmarse como tal. Los procesos discriminatorios están con frecuencia asociados a historias de competencias o de dominación como una percepción frágil de la identidad grupal o a las reacciones viscerales contra la subordinación social.

Decía que el racismo local no constituye en realidad una ideología estructurada, si por ello entendemos una doctrina que propone la desigualdad racial; todos, o casi todos, los no indígenas saben que no es “políticamente correcto” exponer un discurso abiertamente discriminatorio y racista, pero no se trata de discutir contra argumentaciones explícitas, discursos en los cuales siempre estará presente la retórica, sino de confrontarnos con sus expresiones en la vida colectiva de las poblaciones nativas del Estado mexicano.

Concebidos de esta manera, los prejuicios étnicos pueden ser entendidos como resultantes del carácter excluyente y etnocéntrico que manifestó el proceso de construcción del estado-nación mexicano orientado por la ideología decimonónica que proponía que los habitantes de un estado debían ser una comunidad lingüística y cultural homogénea. No obstante, la homogeneidad debía tener un modelo de referencia representado por el grupo dominante que asumió en cada momento histórico el proceso de construcción nacional, el *nation building*. Esto suponía que, en un ámbito multiétnico como México, el grupo rector se proponía a sí mismo como el modelo al que debían parecerse los diferentes tipos de habitantes de las fronteras estatales. Criollos en la Independencia, mestizos en la Revolución,

33 Siguiendo la lógica implicada en la citada afirmación de Fernández, los estudios sobre el racismo en México no han sido muy frecuentes, aunque en una multitud de monografías etnográficas se haya mencionado el tema de manera más o menos colateral. Un estudio pionero al respecto es el de Barabas (1979) sobre Yucatán, escrito en una época en la cual las cuestiones étnicas no formaban parte muy intensa de la reflexión social, más orientada a tratar de entender la realidad exclusivamente con base en las contradicciones económicas. Ya en épocas más recientes, los ensayos de Castellanos (1991, 1998, 2000), entre otros, abordan el tema, aunque con más énfasis histórico y teórico que etnográfico.

las elites dominantes en cada caso asumieron, de manera explícita o implícita, un rostro étnico concebido como el “verdadero” rostro de la mexicanidad³⁴.

Para ser igualitaria, la sociedad debería orientarse hacia un modelo unitario y excluyente del ser social. Los diferentes, los que no accedían a esta promesa de igualdad basada en la renuncia a sí mismos, pasaron a ser percibidos históricamente como un “problema” a ser resuelto y no como componentes legítimos de una configuración multicultural. Tal como lo formula Foucault (1992) en su ya clásico ensayo, el racismo de Estado se trata de “un racismo que la sociedad ejercerá contra sí misma, contra sus propios elementos, contra sus propios productos, de un racismo interno —el de la purificación permanente—, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social”.

Cabe destacar que, debido a la generalización del fenotipo indígena, la discriminación tiende a ser más étnica que racial, ya que muchos de los miembros de los sectores dominantes o de los considerados mestizos poseen similar aspecto físico que los nativos. La jerarquización y discriminación racial existe y es notoria, pues la valoración diferencial de los fenotipos supone su utilización como claves estéticas para la adjudicación de predicados ideológicos positivos o negativos. Pero la discriminación se orienta más hacia la condición cultural que a la física, ya que un fenotipo indígena puede ser “redimido” a través de los procesos de descaracterización étnica que permiten “blanquear” una piel morena por medio de la renuncia identitaria y el ascenso económico.

En México nos encontramos ante la presencia de un racismo cultural y social que se expresa en términos de discriminación étnica, de clase y de estatus; la categoría “indio y campesino” es históricamente equivalente a la de “pobre, ignorante y carenciado”. Se debe no solo a las posiciones de clase, sino a que la medida o modelo de referencia se basa en el nivel de occidentalización alcanzado por los grupos sociales; las nociones de “modernidad” o “desarrollo” son asumidas como equivalentes a un acceso más pleno a la cultura occidental en su manifestación local.

En realidad, los indígenas son considerados ignorantes porque no son occidentales. Sin embargo, un joven mazateco de veinte años ya es “doctor” en mazateco, al igual que una persona de la misma edad maya o yaqui ya es un experto en su cultura. Ningún indígena es ignorante de lo propio y sus conocimientos no pueden medirse por el manejo del mundo de “los otros”, lo que siempre ha representado un extraordinario esfuerzo personal para desenvolverse en una lengua y una cultura que son inicialmente ajenas. Reconocer la existencia de estos prejuicios y entender las características que poseen es un paso necesario para superarlos y lograr una actitud de apertura individual y social hacia la diferencia entre conciudadanos.

34 En un notable y polémico ensayo, Steren (2000) analiza la biotipología y la eugenesia que subyacía a las propuestas de la “mestizofilia” basada, hacia 1940, en la creencia de la herencia de los caracteres adquiridos. Esto incluso fue alimentado por perspectivas abiertamente racistas, como la propuesta por Gilberto Loyo, primer demógrafo mexicano, quien proponía la transformación demográfica del país, siguiendo las enseñanzas de su maestro el fascista italiano Conrado Gini de la Universidad de Roma, con quien había estudiado en la década de 1930 (en Steren, 2000, p.69).

Nosotros contra los otros

La emergencia de los movimientos etnopolíticos y la creciente visibilidad de la cuestión étnica en México ha provocado el resurgimiento de perspectivas que pueden ser calificadas de discriminatorias e incluso de racistas, aunque no se asuman explícitamente como tales. Por el contrario, suelen ampararse en el discurso de la igualdad y la unidad de la “identidad” nacional para antagonizar las demandas de las poblaciones indígenas que exigen el derecho a ser diferentes. Algunos son mucho más obvios y hasta grotescos, llegando a plantear que asumir esas demandas sería igual que aceptar que se volvieran a realizar sacrificios humanos: ignoran que las actuales comunidades indígenas no son las mismas que las de hace quinientos años, de la misma manera que los no indígenas tampoco son los mismos que los de la época colonial. Otros siguen insistiendo que las luchas étnicas son incapaces por sí mismas de transformar las injustas estructuras económicas y políticas estatales, por lo que deberían insertarse en los partidos políticos o en las movilizaciones de los sectores sociales que padecen similares situaciones de explotación³⁵.

A pesar de las marcadas diferencias, a todas estas perspectivas subyace una imagen compartida de considerar que los indígenas no tienen la capacidad, el derecho ni la posibilidad de construir un acceso propio a un destino autónomo. Es difícil colocarse en la piel de los que han intentado esa empresa aún con las limitaciones de la investigación etnográfica. No pueden menos que respaldar las aparentes utopías indias, ya que consideran que es necesario construir una perspectiva de futuro que transforme las críticas condiciones del presente. Las condiciones no son solo económicas y sociales, sino también culturales; los etnólogos que se han aproximado a los vastos sistemas cosmológicos indígenas o que se han involucrado en el marco de vidas cotidianas, quizás carenciadas, pero igualmente legítimas, saben que el derecho mínimo que requieren esos mundos es el de existir. Es decir, el derecho a una “existencia cultural alterna” (M. Bartolomé, 1997) de la que se ha pretendido históricamente despojarlos y que forma parte de la experiencia existencial de la humanidad entera, no solo de una formación estatal.

Creo que es necesario renunciar activamente a la falsa historia, a la que presupone un mundo único en formación, a la historia como una fatalidad a la que todos estamos condenados; debemos asumir la diversidad de procesos sociales que fundamentan el derecho a la diferencia. Frente a la precaria oferta nacionalista, que propone la igualdad a cambio de que el “otro” se parezca al modelo de persona definido por el Estado y que comparta proyectos sociales que él no contribuye a formular, se erige el derecho a la diferencia, entendido como la posibilidad de que un grupo humano construya una alternativa de futuro que se base en su pasado y que no ignore su presente.

35 Tal es el caso del destacado antropólogo Roger Bartra quien se ha erigido como uno de los más agudos críticos de la emergencia indígena, incluso se ha atrevido a publicar un artículo en el influyente periódico *El País* de España, titulado *Un zombi Político* (28 de octubre de 2003) en el que señala que “las formas de gobierno defendidas por el indigenismo (sic) suelen basarse en caciques varones que fusionan los poderes civiles con los eclesiásticos”. Los que desempeñan los sistemas de cargos no son “caciques”, sino miembros de un sistema de gobierno rotativo que es responsabilidad de todos los varones adultos. Por otra parte, hablar de poderes civiles y eclesiásticos, constituye una deliberada falsación de sistemas que se basan en la vinculación entre política y religión, en lo que lo “eclesiástico” supone cuidar la iglesia local y contribuir al desarrollo de la vida ceremonial y no detentar un poder similar al de la Iglesia católica. También acusa a estos sistemas políticos de no ser prehispánicos, como si ello fuera un delito y las sociedades no tuvieran derecho a cambiar, e incluso hacer propio lo ajeno, ¿o no deberíamos aspirar a la democracia porque la inventaron los griegos?

Cuando el “otro” es un ser casi totalmente desconocido y, por lo tanto, semi-imaginado, sus características suelen ser construidas con base en la proyección de los aspectos menos resueltos del “nosotros”; no se puede imaginar lo que no se conoce sin un referente posible. El referente lo proporciona nuestra propia imagen. De esta manera, las contradicciones de una sociedad se extrapolan hacia las otras, adjudicándoles ser lo que nosotros no queremos ser y recurriendo a los tradicionales estereotipos históricos asignados a la “barbarie”, a esa especie de oscuro pasado propio que nos acecha y al que se supone que hemos renunciado en las sociedades “modernas”. Es así como, con alguna frecuencia, se han planteado las contradicciones que existirían entre algunos aspectos de las tradiciones nativas, los códigos normativos y valores de la comunidad social construida por el Estado. Más allá de la apelación tramposa a la incompatibilidad ética derivada de prácticas como el matrimonio por raptó, el pago de la novia o el ajusticiamiento público de los criminales, algunas críticas contemporáneas de las sociedades nativas provienen del incumplimiento de ciertos valores supuestamente universales, aunque esa aparente “universalidad” provenga de la axiología occidental.

En México —tradicionalmente considerado sexista— se les suele criticar a los pueblos indígenas el papel subordinado de las mujeres y su falta de participación política³⁶. Aparte del abismal desconocimiento que las clases políticas e intelectuales locales suelen esgrimir respecto a las minorías étnicas, cabe recordar que en los países de occidente el voto femenino se institucionalizó hasta las primeras décadas del siglo XX y en México en 1953. El cambio de los contextos políticos y económicos, así como las demandas femeninas, obligó al cambio de las normatividades. En las sociedades nativas del país, los integrantes de las asambleas y los que desempeñan posiciones en el sistema de cargos políticos son tradicionalmente los hombres, como expresión de la lógica de culturas agrarias en las que la tierra se hereda básicamente por vía paterna. Sin embargo, ahora las mujeres participan activamente en asambleas; son cada vez más las señoras que desempeñan los cargos más altos de los escalafones de servicio y los movimientos etnopolíticos exhiben una destacada presencia femenina. Es decir, al igual que todas, las sociedades nativas son capaces de replantear sus tradiciones en los diferentes y cambiantes contextos históricos a los que requieren adecuarse y adaptarse para el cumplimiento de nuevos fines.

Las identidades étnicas como ideologías

Quizás pueda ser considerado lugar común reiterado destacar que antes de la invasión europea no había indios en México ni en toda América. Antes de la irrupción mercantil hispana, hubo agrupaciones políticas que podían influir en la identificación de sus miembros. No existían tampoco mayas, tarahumaras, zapotecos o yaquis, sino personas hablantes de distintas lenguas diferenciadas entre sí y dentro de sí, cuya posesión podía, eventualmente, formar parte de las identificaciones sociales, pero que seguramente no bastaban para definir las de manera genérica: hablar maya yucateco no proporcionaba necesariamente una identidad colectiva de naturaleza excluyente o el mixteco no otorgaba un modelo homogéneo de ser o hablar.

36 Resulta un tanto grotesca esta crítica formulada desde un país en el que, solo en el Estado de Chihuahua y en los últimos diez años, a partir de 1993, fueron asesinadas más de 400 mujeres, muchas de ellas trabajadoras de las industrias maquiladoras, que por ello ya no desarrollan de manera exclusiva las tareas tradicionales atribuidas a su sexo. Quizás por ello, los asesinos consideran legítimo emboscar, violar y matar a estas jóvenes mujeres que se colocaron un tanto al margen de sus antiguos roles sociales.

Como es lógico, la pertenencia a una familia lingüística requiere que sus miembros alguna vez hayan compartido una lengua madre, pero los movimientos migratorios, las configuraciones políticas y las adaptaciones ecológicas fueron generando los milenarios procesos de diferenciación lingüística y cultural. Tal como han demostrado López Austin y López Luján (1999), la lógica asociativa predominante en el Posclásico se basaba en la organización de unidades políticas de índole multiétnica —los señoríos—, aunque muchas podrían reivindicar orígenes compartidos basados en una mitificada ancestralidad común que les proporcionaba similares referentes culturales.

Sobre ese extraordinariamente diversificado ámbito político, lingüístico y cultural se impuso la estructura colonial que se mantuvo durante tres siglos. En una de sus obras pioneras, Guillermo Bonfil Batalla (1971) destacó que el concepto “indio” se construyó como una categoría de la situación colonial que servía para designar al colonizado, al dominado. El término indicaba una subordinación estructural y se mantuvo hasta nuestros días, demostrando que las fronteras étnicas no han desaparecido y que mantienen muchas de las características del pasado. Por ello, en la actualidad son muy pocas las personas que aceptan definirse a sí mismas con esa nomenclatura cuya carga histórica le ha otorgado un carácter peyorativo. Así, en el censo del 2000 se incluyó una pregunta sobre autoidentificación étnica que dio como resultado un millón menos de indígenas que los hablantes de lenguas, ya que la gente no quiere identificarse con un insulto. Es todavía reciente la utilización contestataria por parte de los movimientos etnopolíticos como una forma de autoafirmación existencial, al igual que por individuos y colectividades para dignificar la identificación estigmatizada.

El surgimiento de los movimientos indígenas ha generado gran interés en el tema de la identidad que ha sido objeto de una creciente cantidad de reflexiones y publicaciones. Sin embargo, se ha tendido a ignorar los mayores aportes existentes a una teoría general de la identidad, ya que quienes más han trabajado el tema no son los “gurús” intelectuales metropolitanos del momento, aunque se pueda extraer de ellos valiosos aportes reflexivos o metodológicos para aproximarnos a la cuestión. Sin embargo, todavía es frecuente encontrar en las monografías al respecto aseveraciones arcaicas, definiciones generadas con base en criterios apresurados que no recogen la tradición existente y, eventualmente, confusiones en torno al sentido del mismo concepto. Incluso, no es raro que se confunda identidad con cultura, al considerar que la enumeración de rasgos culturales bastaría para definir a una colectividad étnica, a pesar de que los rasgos pueden cambiar con el tiempo y el proceso de identificación diferencial mantenerse.

Otros colegas se han aproximado a la identidad desde el ámbito de la psicología social, desde las nociones culturales o a partir de las categorías inconscientes profundas que revelaría el análisis estructural. A pesar de ello, en muchas se manifiesta la falta de un punto de partida conceptual que proponga dónde se quiere arribar. Aunque toda conceptualización es instrumental, ya que no basta para sintetizar todos los aspectos de un hecho social, al menos permite al lector saber de qué está hablando el autor, por lo que no podemos renunciar a enunciar el sentido que atribuimos a los conceptos. En el caso de la identidad étnica, me adhiero a la temprana definición formulada por Roberto Cardoso de Oliveira (1976), quien la entiende como “la forma ideológica que adquieren las representaciones colectivas de un grupo étnico”. O sea, estamos en el campo de las ideologías y no en el de la psicología, aunque las ideologías sean construcciones que, a la vez, construyen socialmente a sus

constructores. Un paso inicial consistiría en aclarar cuál es el sentido que cobra la ideología en esta perspectiva.

No es este lugar para abordar *in extenso* el tema de las ideologías, ámbito sobre el cual se ha generado una vasta reflexión social y política, pero es necesaria una breve aclaración conceptual. Para la tradición marxista, la ideología era una “falsa conciencia”, una construcción interesada que servía para otorgar un sentido a las contradicciones sociales de la estructura de clases, constituyéndose como una superestructura legitimadora de ellas. Esta simplificación sincrónica obviaba la historicidad de las ideologías, su carácter acumulativo y el hecho de que los criterios de “verdad” o “falsedad” para juzgarlas son precisamente ideológicos, ya que dependen de específicos supuestos teóricos referidos a la realidad y a su transformación.

Un aporte indudable de este pensamiento es destacar el hecho de que las ideas no pueden explicarse por sí mismas, sino que se derivan de las experiencias humanas de la realidad, aunque las simbolizaciones posteriores puedan llegar a hacerlas casi irreconocibles. Con frecuencia, el concepto de ideología ha sido contrapuesto al pensamiento analítico, transformándose casi en sinónimo de falsedad (Manheim, 1973).

En el ámbito de la antropología, Geertz (1987) ha destacado la imagen peyorativa de la ideología e intentado sintetizar las aproximaciones a la misma en términos de las que llama la teoría del “interés” y la de la “tensión”. La primera supone la búsqueda de ventajas en la prosecución de objetivos como el poder; la otra enfatiza el papel en la reducción de la ansiedad ante las contradicciones no resueltas de la vida social e individual. No importará tanto destacar las posibles funciones, sino la construcción y expresión: entiendo las ideologías étnicas como sistemas conceptuales basados en las experiencias sociales de grupos étnicos. Me refiero a lo ideológico como una construcción discursiva y explícita, aunque pueda tener manifestaciones implícitas en el ámbito de los desempeños sociales.

No es la expresión de una “falsa” o de una “verdadera” conciencia, sino de la “conciencia posible” producida por una determinada experiencia de la realidad (Bartolomé, 1997). En este sentido, la identidad es contrastiva, en la medida en que para desarrollarse requiere de la confrontación con otro grupo frente al cual diferenciarse, distinguiendo lo que lo hace diferente y otorgando a esa distinción un valor emblemático. Ya hace muchos años que Edmund Leach (1968) lo destacaba cuando proponía que “yo me identifico a mí mismo con un colectivo *nosotros* que entonces se contrasta con algún *otro*. Lo que *nosotros* somos, o lo que el *otro* es, dependerá del contexto” (p.50). Así, la historia de las ideologías étnicas es también la historia de los contextos interactivos dentro de los cuales los distintos grupos se relacionan entre sí y las construcciones ideológicas de unos no son comprensibles sin referencia a las ideologías de los otros.

Los movimientos indígenas

Las actuales movilizaciones etnopolíticas constituyen una presencia que no puede ser ignorada o minusvalorada. Ya han pasado las épocas en que la soberbia intelectual negaba la existencia de los indígenas porque sus “marcos teóricos” no les proporcionaban recursos

para entenderla³⁷. El carácter nacional y continental de dichas movilizaciones representa en la actualidad un dato crucial para repensar las relaciones entre los estados y los llamados pueblos originarios. La etnografía contemporánea demuestra que en todas las áreas indígenas de México se registran los movimientos sociales, aunque adquieren características propias en las distintas regiones (ver Bartolomé, 2005).

Nos encontramos con movimientos comunitarios circunscritos a una localidad, regionales que abarcan varias comunidades grupales que tratan de incluir al conjunto de una etnia y nacionales o panétnicos que se asumen como expresión del conjunto de la población indígena del país. En su surgimiento, a veces, estuvo presente el mismo Estado; en otros casos, la Iglesia ha influido en su gestación y desarrollo. En oportunidades, los partidos políticos no están ausentes de su vertebración y en otras las ONG han apoyado las movilizaciones, aunque también los hay autogenerados y sin vinculación con agentes externos. No viene ahora al caso exponer dichas vinculaciones, porque nos alejarían del dato central representado por su misma existencia. Ningún agente podría haber influido en ellos si no se relacionaran con un ámbito cultural y político predispuesto a comportarse como un sujeto colectivo.

El tema de la legitimidad de los liderazgos y de la capacidad convocatoria de los movimientos ha generado numerosos cuestionamientos y algunos intentos de descalificación. Sin embargo, más allá de los liderazgos, un aspecto central de los movimientos radica en su misma existencia y en la reivindicación generalizada de la adscripción étnica. Recordemos que muchos de sus protagonistas son personas que pocas décadas atrás hubieran negado una condición étnica como resultado del estigma adjudicado. Incluso, la construcción estatal de los Consejos Supremos Indígenas en 1975, que pretendía realizar un manejo gerencial de la etnicidad en la lógica corporativa del momento (Bartolomé, 1997, p.167), generó procesos que se escaparon de las manos de sus propulsores institucionales. Algunos de los “líderes” creados por el Estado desarrollaron una carrera política en el partido entonces oficial; así pudieron llegar a posiciones de diputados e incluso uno llegó a ser miembro del Senado de la República³⁸. Otros se asumieron como representantes de sus pueblos, a pesar de la cuestionable legitimidad de los nombramientos, y desarrollaron una activa gestión a favor de los intereses de sus colectividades de origen.

En más de una oportunidad, he destacado que los líderes de las movilizaciones etnopolíticas no suelen ser figuras “tradicionales” de las culturas, sino miembros de una intelectualidad

37 Y es de esperar que el conocimiento de contextos tales como los que hemos tratado en estas páginas impidan que en México se vuelvan a escribir líneas como las siguientes, que aparecieron en la página editorial de una revista coordinada por Arizpe y Díaz Polanco, entre otros, en la que se comenta el Primer Congreso Nacional Indígena y que reza (1976, p3): “Aclaremos para empezar: los indígenas son campesinos mexicanos que, por azares históricos, hablan lenguas nativas americanas y conservan, en mayor o menor grado, costumbres e instituciones distintivas”. Sin comentarios.

38 Se trata de una diputada y después senadora, a quien inicialmente conocí como una destacada luchadora social, miembro del Consejo Supremo Chatino de Oaxaca, y que después fuera escalando posiciones dentro de una lógica partidaria que no guardaba relación con sus orígenes étnicos. Su gestión política se definió entonces por su membresía partidaria y no por su filiación con la “Gente de las Palabras que Trabajan” (*ch'acñá*). Al igual que en otros casos, algunos de los miembros de los Consejos Supremos realizaron una vida política que incluso no fue consistente con la intención de *indirect rule* que había motivado al Estado, ya que muchos de ellos dejaron de ser reconocidos como líderes por sus propias comunidades.

indígena que desempeñan el papel de agentes interculturales (*cultural brokers*) y cuya “representatividad” puede ser difícil de establecer en sociedades en las que el liderazgo no está basado en la delegación de la representación comunitaria (Bartolomé, 1997, 2000, 2002). Son sociedades en muchas de las cuales la lógica política no se deriva de la democracia representativa occidental, sino de una noción participativa de la acción colectiva. En ellas la asamblea comunitaria y el consenso deciden la toma de decisiones y no la delegación o la voluntad de la mayoría³⁹. Así, la misma figura del “líder representativo” es una construcción contemporánea que puede dar origen a conflictos en las comunidades de donde surge y a las más variadas formas de manipulación, directas o indirectas, por parte de sus pragmáticos interlocutores institucionales que creen poder controlar las movilizaciones a partir de la tradicional cooptación de sus liderazgos.

Como lo señalara, en la construcción ideológica que proponen las movilizaciones etno-políticas contemporáneas, a partir de la presencia de la intelectualidad intercultural, se registra la búsqueda de un lenguaje más comprensible para los no indígenas, recurriendo a parecidos parámetros ideológicos y a propuestas pragmáticas que ya no se vinculan, al menos a nivel aparente, con el tradicional discurso basado en las lógicas culturales. Es así como las propuestas y demandas de las organizaciones abarcan un amplio espectro que va desde la restitución de tierras, el acceso a bienes y una mayor representación política en las instituciones estatales, hasta la configuración de regiones autónomas. Sin embargo —y tal como lo pone de manifiesto la información etnográfica—, las movilizaciones no aspiran a generar formaciones políticas unitarias que podrían dar lugar a los injustamente temidos (por el Estado) pequeños estados separatistas, sino a constituir pueblos.

Más allá de los ambiguos usos por parte de la legislación internacional, me refiero a pueblos entendidos como sujetos colectivos; son comunidades autoconscientes y vinculadas entre sí que se comporten como naciones sin estado en la medida en que se constituyan en colectividades identitarias, dotadas de algún nivel de identificación compartida e internamente articuladas a nivel cultural, lingüístico, ritual y eventualmente político, pero sin que ello represente una forma de gobierno centralizado estatal. Este tipo de configuración social, cultural y política, a la vez, no estaba necesariamente presente en las sociedades que recibieron el impacto de la invasión y la colonia, pero no implica que deba estar obligatoriamente ausente de su futuro, ya que constituye una forma más viable que las comunidades para articularse con el Estado⁴⁰.

39 En la gran mayoría de las culturas del ámbito mesoamericano, los sistemas políticos de cargos, más allá de la polémica respecto a sus orígenes, se comportan como formas de gobierno difuso al cual pueden acceder de manera rotativa todos los adultos. Sus miembros son reguladores de la vida colectiva que no poseen poder, entendido como sinónimo de lo político, sino que su papel radica en que la sociedad cumpla las normas que ella misma se instituye. De allí proviene la famosa frase zapatista de “mandar obedeciendo”, es decir cumpliendo las voluntades comunitarias. La búsqueda del consenso y no de la mayoría. Se deriva de la necesidad de disminuir las posibles tensiones comunitarias que se desarrollarían si un grupo impone su voluntad a otro solo por superarlo en un voto. Pero los consensos se construyen con base en las discusiones previas y no se imponen, aunque la voluntad de mantener una normativa armonía pueda actuar como una coerción ideológica.

40 Tomando un solo caso, el de Oaxaca, se advierte que en ella se registran más de 10000 localidades menores de 500 habitantes, la mayor parte de las cuales pertenecen a algunos de los catorce grupos etnolingüísticos locales. La posibilidad de cada una de ellas de confrontarse con el Estado y defender sus demandas es mínima, aunque forman parte de colectividades culturales y lingüísticas potenciales que superan los cientos de miles de miembros y cuya capacidad de gestión compartida podría ser extraordinariamente significativa.

Por último, quisiera destacar que, quizás a partir de la polémica derivada de los acuerdos de San Andrés, pactados entre el gobierno y el EZLN, así como del posterior debate sobre la Ley Indígena, se han enfatizado en demasía los aspectos jurídicos de la relación entre los pueblos originarios y el Estado. Es un conflicto de naturaleza política que atañe a la construcción de una sociedad multicultural, aunque se pueda expresar en términos jurídicos, los que son insuficientes para resolverlo, aunque brinden un marco posible para la estructura argumentativa del debate.

Si se quisieran implementar de manera estricta las opciones jurídicas existentes y, a partir del precepto que el primero en el tiempo es primero en el derecho, los indígenas podrían con justicia solicitar reivindicaciones legales que transformarían la misma naturaleza del Estado. Las negociaciones pasan por las voluntades políticas más que por la aplicación de legislaciones, a veces confusas, que pocos entienden y que, por lo general, ni siquiera se cumplen. La construcción de un estado multicultural no es fácil y obliga a una constante negociación y conciliación de intereses opuestos. Sin tomar en cuenta la conflictividad potencial del campo interétnico, resultará imposible una articulación de la diversidad que respete las características diferenciales de sus protagonistas.

Se argumenta, incluso, que la misma tradicional definición unitaria de ciudadanía resulta ahora obsoleta, ya que el afán igualitarista se orientó hacia la represión de la diferencia. Es un concepto derivado de un proceso histórico y, por lo tanto, sujeto a las transformaciones de los contextos que le otorgan sentido. Se puede plantear, entonces, la existencia de una ciudadanía global que incluye miembros de distintos países en la medida en que los estados son signatarios de tratados internacionales que otorgan derechos compartidos a todas sus poblaciones —tratados contra la discriminación, contra el racismo—, a la vez que todos estamos involucrados en las reglas de un sistema mundial de mercado.

También se registra la tradicional ciudadanía cívica basada en la noción de igualdad ante el estado de los habitantes de un mismo país, aunque la democracia liberal que propone la teórica igualdad política, a la vez tolera y fomenta la desigualdad económica y social. Pero esta membresía formal no excluye la presencia de una ciudadanía étnica originada en las diferentes adscripciones culturales de los integrantes de un mismo aparato político. Incluso, y en atención a la generalizada filiación aldeana que se registra con especial intensidad en los ámbitos de la tradición mesoamericana o en los múltiples tipos de lealtades grupales de índole tribal, se puede proponer la vigencia simultánea de una ciudadanía comunitaria, que incluye a millones de personas cuyo marco referencial básico es su comunidad de origen y residencia.

De la misma manera, no se puede dejar de mencionar la objetiva existencia de una ciudadanía transnacional, de la que son portadores los cientos de miles de indígenas a los que la expulsión laboral llevó a transitar ambas márgenes de las fronteras norteamericanas, muchos de los cuales tienen como segunda lengua el inglés, aunque desconozcan el castellano. Estas ciudadanía no son excluyentes una de las otras, sino que se dan de manera simultánea en las sociedades multiétnicas, que deben replantearse la excluyente definición decimonónica de ciudadanía.

Etnogénesis y actualización identitaria

De la información etnográfica contemporánea se desprende otra emergencia de la realidad que no había estado demasiado presente en el conocimiento y la reflexión actual sobre la dinámica de los grupos étnicos. Me refiero a los procesos que han sido tradicionalmente calificados como etnogénesis: la aparición o reaparición en la escena social y política de grupos étnicos que se consideraban desaparecidos o al borde de la extinción (Pérez, 2001; Bartolomé, 2004). El término alude al surgimiento de una etnia que “ya no estaba allí”, por lo que no es un término preciso para designar y caracterizar cabalmente los nuevos procesos étnicos que se manifiestan en la actualidad.

Se trataría en realidad de actualizaciones identitarias o de procesos de reetnización expresados como movimientos de recuperación cultural protagonizados por colectividades étnicas preexistentes, pero cuya visibilidad social había estado oculta por la ausencia de manifestaciones ideológicas explícitas⁴¹. Más allá de las propuestas desarrolladas en su tiempo en las clásicas obras de Oscar Lewis y Robert Redfield respecto al carácter indígena o campesino de la localidad morelense de Tepoztlán, los pobladores asumen una autodefinición étnica para sus luchas sociales y agrarias que apelan a un pasado indígena real, aunque mitificado, que ya no está respaldado por la presencia del idioma propio (Morayta, *et. al.* 2005).

En el etnológicamente poco reconocido norte de México, los yaquis de Sonora reproducen o reconstruyen su filiación identitaria aún en un medio tan poco propicio como los barrios marginales de Hermosillo, donde los rituales de reconstitución comunitaria (pascolas y venados) son protagonizados por jóvenes que no hablan la lengua de sus mayores, pero que asumen ritualmente la identificación con la tradición cultural de la que forman parte (Aguilar, *et.al.*, 2005). En la Tlaxcala rural, las comunidades indígenas en las que la mayoría de sus habitantes han sido obligados a renunciar a sus idiomas maternos se proclaman ahora indígenas, a pesar de que su desaparición étnica había sido vaticinada por la antropología culturalista de la década de 1950 (Guevara, 2005).

En Oaxaca hemos podido acompañar y constatar el resurgimiento étnico de los chochos, *nguigua*, cuya posible desaparición nosotros mismos habíamos pronosticado basados en la clara situación de desplazamiento y reemplazo lingüístico que atraviesan, pero que en los últimos años están tratando de revitalizar su lengua a través de la enseñanza y la escritura, llegando incluso a redefinir el territorio étnico reemplazando sus topónimos por las viejas denominaciones en el idioma *ruu nguigua* (Bartolomé y Barabas, 1996; Barabas y Bartolomé, 2003). Algo similar ocurre con los zoques (*angpong*) y los chontales (*lajpima*) de Oaxaca, que protagonizan incipientes pero definidos procesos revivalistas incentivados por los conflictos territoriales y cuyas respectivas poblaciones ascienden, en ambos casos, a alrededor de 15000 personas que se reconocen como tales, aunque solo un tercio de ellas hablen la lengua (Bartolomé y Barabas, 1996).

Las consecuencias de los procesos de actualización o recuperación identitaria son múltiples, en la medida en que incrementan el número de la población indígena mexicana cuya

41 No es un fenómeno exclusivamente mexicano, ya que similares procesos se están desarrollando en toda América Latina. En Colombia se registra el surgimiento de la etnia yanacona, en Venezuela los llamados neo-kariñas, en Brasil los pataxó, en Argentina los huarpes, en Paraguay los guaná; y estoy citando solo un caso por país (Bartolomé, 2003).

presencia ya no puede ser medida solo a través del indicador lingüístico. Por otra parte, ponen de relieve una vez más la inconsistencia del paradigma de la aculturación, entendido como un proceso “natural” que suponía la necesaria integración de todas las culturas a un mundo único en formación. También confirman la propuesta que había realizado hace ya algunos años (Bartolomé, 1997) referida a que la lengua es una de las más importantes bases culturales para el desarrollo de una ideología étnica, pero que no es la única base.

Como resultado de las compulsiones provenientes de las políticas castellanizadoras posrevolucionarias, millones de niños hijos de padres indígenas fueron inducidos u obligados a renunciar a sus lenguas nativas, suponiendo que ello bastaría para producir el mestizaje cultural que se buscaba. Sin embargo, el parentesco, la filiación comunitaria, la tierra, la historia compartida, la ritualidad y otros rasgos culturales asumidos como emblemáticos se pueden desempeñar como sustento suficiente para la reproducción de identidades étnicas. Aunque resulta muy difícil cuantificar a nivel estadístico global la emergencia identitaria, ya que en los distintos grupos puede manifestar diferentes características, es claro que nos encontramos ante la evidencia de que la “desindianización” no es un proceso irreversible, tal como lo sugirió tempranamente Bonfil (1987), ya que identificaciones que se habían mantenido casi de manera clandestina pueden resurgir cuando los nuevos contextos sociales generen condiciones favorables para su manifestación.

Los intentos de comprensión de la etnógenesis o de las actualizaciones identitarias son aún incipientes y guiados más por teorizaciones previas que por estudios etnográficos. Así, a partir de la publicación de las obras de Anderson (1983) y de Hobsbawm y Ranger (1987), muchos antropólogos han intentado entender y conceptuar los procesos en términos de “comunidades imaginadas” y de “invención de la tradición”. Esto genera una extensa literatura que se comporta como pruebas acumulativas a las propuestas de los autores. La ambigüedad conceptual les hace olvidar que los lúcidos ensayos de los distinguidos científicos sociales se refieren a la construcción de las naciones —y no de las etnias— por parte de los estados, donde desempeñan un papel definitivo sus aparatos ideológicos reforzados por los medios de comunicación masiva.

En el caso de los grupos étnicos nos encontramos ante colectividades en las cuales las ideologías compartidas deben construirse a través de recursos mucho más modestos en términos de su capacidad para crear flujos comunicativos, tales como asambleas comunitarias, rituales colectivos, participación política o diálogo copresencial en los ámbitos públicos y en el de las unidades domésticas. Es decir, el proceso ideológico involucrado, entendido como la producción, transmisión y consumo de significaciones ideológicas en el seno de la comunicación social (Verón, 1973, p.251) se realiza por medio de estrategias comunicativas de alcance limitado. Es difícil pensar en una especie de “conspiración étnica” protagonizada de forma simultánea por miles de individuos separados a veces por grandes distancias y con poca comunicación entre sí.

Por otra parte, este tipo de análisis solo podría, eventualmente, dar cuenta de los mecanismos involucrados en las reconstituciones identitarias, pero no tanto de sus causas y de sus propósitos. Entre las causas, y más allá de los específicos contextos locales, resulta imposible soslayar la influencia ejercida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que a partir del estallido insurreccional de 1994 generó muchas reacciones en la sociedad civil y en la sociedad política, así como en los movimientos indígenas organizados. Sin

embargo, resultó menos visible, por poco espectacular, que la rebelión cuyo contingente mayoritario es indígena, más allá de adhesiones o de valoraciones, generó una nueva autoimagen para los pueblos indígenas en la que está presente una noción de dignidad que la discriminación e inferiorización de lo étnico había tratado de destruir.

El indio rebelde ya no es un indito constructor de artesanía e infantilizado por las imágenes desarrolladas por los medios de comunicación, sino un ser humano autodirigido y capaz de proponer, aunque sea a través de la violencia armada, su capacidad de confrontarse con el Estado. El acceso a la dignidad por medio de la violencia ya había sido documentado en los procesos de lucha anticolonial por autores involucrados, como Fanon o Memmi, e incluso por sociólogos formalistas como Coser, quien destaca que “la participación en la violencia revolucionaria ofrece una ocasión para el primer acto de participación en la política, para entrar en el mundo de la ciudadanía activa” (1970, p.79). No se trata de hacer una apología de la violencia, sino de destacar hasta qué punto estaban cerrados los caminos para que esta fuera la única opción para recuperar la dignidad de la que se los ha pretendido despojar.

Finalmente, el ámbito de los propósitos ha dado también lugar a una reflexión antropológica con frecuencia basada en las perspectivas instrumentalistas de la identidad (Glazer y Moynihan, 1975), es decir, considerar la identidad étnica como un medio para obtener fines en una situación de competencia por recursos específicos, tales como tierras, poder, bienes. Las perspectivas proponen o sugieren, directa o indirectamente, una cierta falsedad o ilegitimidad presente en la apelación a lo étnico, entendido como un instrumento a ser manipulado de manera interesada dentro de una acción social. En primer lugar, se olvida que toda acción humana está guiada por un interés específico, desde comprar una manzana hasta protagonizar una revuelta. La misma conceptualización básica de la acción social supone siempre una movilización hacia fines (Luckmann, 1996).

Todas las condiciones sociales son susceptibles de ser manipuladas, tanto el género, como la edad o el estatus, pero ello no significa que seamos hombres o mujeres, jóvenes o viejos, pobres o ricos solo para obtener una utilidad posible. Que la identidad étnica sea una construcción ideológica no quiere decir que no sea, o que su existencia no pueda ser totalizadora para el individuo o la colectividad que la posea. Es un dato objetivo de la realidad, pero que, al igual que todos, también requiere de una construcción simbólica plasmada en las distintas ideologías que la sociedad deposita sobre los individuos para desempeñarse como signos comunicables en cualquier sistema cultural.

FUENTES DE INFORMACIÓN

- Acosta, M.L. (2016). El impacto de la Ley del Gran Canal Interoceánico de Nicaragua sobre pueblos indígenas y afrodescendientes del país. *Wani*, 71, 13-22.
- Agüero, M. (16 de agosto de 2012). Presidenta busca recursos en China para construir “canal seco”. Gira presidencial por Asia. *La Nación*.
- Aguilar, A. et al. (2005). Identidades en el desierto y la sierra de Sonora. *Visiones de la Diversidad*, Vol IV. Bartolomé, M. (Coord.), INA, México.
- Albiez, S. (2011). *Contactos exteriores del Estado tarasco: Influencias desde dentro y fuera de Mesoamérica*. Inaugural-Dissertation zu Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Bonn.

- Alejos, J. (2000). Estudios. *Revista de Antropología, Arqueología e Historia*. Guatemala: Universidad de San Carlos. 92-103.
- Alvarenga, P. (2011). El Futuro y la Lectura del Pasado. Historias Dignas de Naciones Dignas. *Cuadernos Inter-c-a-mbio* 8(9), 57-83.
- Álvarez, P. (1944). *Pedrarias Dávila. Contribución a la figura del "gran justador", Gobernador de Castilla del Oro y de Nicaragua*. Instituto González Fernández de Oviedo. Diana Artes Gráficas: Madrid.
- Amaroli, P. (1991). Linderos y Geografía Económica de Cuscatlán, Provincia Pipil del Territorio de El Salvador. *Mesoamérica* 21, 41-70.
- Amaroli, P. (2006). *Informe sobre el sitio arqueológico de Igualtepeque y la amenazas que enfrenta*. Fundación Nacional de Arqueología de El Salvador, San Salvador.
- Andagoya, P. (1513). Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra Firme o Castilla del Oro. Álvarez Rubiano, Pablo. 1944. *Pedrarias Dávila. Contribución al estudio de la figura del "gran justador", gobernador de Castilla del Oro y de Nicaragua*. Madrid: Artes Gráficas Diana.
- Andersen, C. (2011). Tonal Inquiry Mesoamerican Experiences. Quetzalcóatl: Manifestations of the Feathered Serpent. Recuperado el 31 de julio de 2017 de <http://www.mesoamericancalendarstudies.com/Quetzalcóatl.html>.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*, FCE, México (1ª ed. en inglés de 1983).
- Anónimo. (11 de agosto de 2014). La pesadilla francesa por construir el Canal de Panamá. *La Estrella de Panamá*. Recuperado el 31 de julio de 2017 de <http://laestrella.com.pa/estilo/cultura/pesadilla-francesa-construir-canal-panama/23795021/foto/38501#gallery>.
- Archivo Histórico Arquidiocesano de León. (1702). *Cofradía San Benito de Palermo*. Caja 1702- 1791, Folder 1, fols.11 y 11v.
- Archivo Histórico Arquidiocesano de León. (19 de setiembre de 1738). *Testamento de Francisco Vázquez Coronado*, Cofradías 1715-1758, Folder 1.
- Archivo Histórico Archidiocesano de León. Diezmos. (7 de julio de 1777). Caja de DIEZ-MOS, 1777-1782, Folder 2.
- Archivo Nacional de Costa Rica. (1684). Guatemala 114, fols.3-f.5.
- Arizpe, L. y Díaz, H. (Coords). (1976). Sección editorial sobre Primer Congreso Nacional de Indígenas. *Revista Nueva Antropología*, Vol I, N.º 3, 3-14.

- Arizpe, L. (1989). *Cultura y desarrollo*. Colegio de México-Porrúa, México.
- Augé, M. (21 de setiembre del 2016). El etnólogo y el turista. 2da conferencia magistral dictada en el ciclo “Marc Augé y la antropología de los mundos contemporáneos”. Auditorio Román Piña Chan, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Recuperado el 31 de julio de 2017 de <https://www.youtube.com/watch?v=Q2quj5zf6wk>
- Baez, F. (1997). Racismo y etnocentrismo en el pensamiento político del Porfiriato y de la Revolución Mexicana, en *Sotavento*, N.º 1, IIHS-Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz.
- Baldi, N. (2013). *Genetic Structure and Biodemography of the Rama Amerindians from the Southern Caribbean Coast of Nicaragua*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology. University of Kansas.
- Baldi, N. y Barrantes, R. (2019). *History of Population Genetics in Central America*. Smithsonian Contributions to Anthropology, N° 51, Biological Anthropology of Latin America. Historical Development and Recent Advances, Ubelaker, D. H. y Colantoni, S. (Eds.). Smithsonian Academic Press, Washington, D.C.
- Barabas, A. (1979). Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXV, N.º 97, FCPyS, UNAM, México.
- Barabas, A. (1988). *Utopías Indias: movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo. México.
- Barabas, A. (2001). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo, *Alteridades*, Año 10, N.º 18, UAM-Iztapalapa, México.
- Barabas, A y Bartolomé, M. (Coords.). (1999). *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 Tomos, INAH-INI, México, D.F.
- Barabas, A y Bartolomé, M. (Coords.). (2003). *Historias y palabras de los antepasados: investigación y devolución social de la investigación antropológica*, Dirección Asuntos Indígenas, Gob. Estado, Oaxaca, México.
- Barrantes, R. (1993). *Evolución en el trópico: Los amerindios de Costa Rica y Panama*. San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Barrantes, R., Smouse, P.E., Mohrenweiser, Gershowitz, H.W., Azofeifa, H., Arias, T.D., y Neel, J. V.. (1990). Microevolution in Lower Central America: Genetic Characterization of the Chibcha Speaking Groups of Costa Rica and Panama, and a Taxonomy Based on Genetics, Linguistics, and Geography. *American Journal of Human Genetics* 46, 63-84.
- Barth, F. (1998). [1969] *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Waveland Press, Inc. Long Grove, IL.

- Bartolomé, M. (1976). La mitología en contacto entre los Mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico, *América Indígena*, Vol. XXXVI, N.º 3, III, México.
- Bartolomé, M. (1988). *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*, Serie de Antropología Social N.º 80, INI (2ª Ed. Colección Presencias INI, 1992).
- Bartolomé, M. (1991). *Chamanismo y religión entre los ava-katu-ete*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol.11. Asunción: Universidad Católica.
- Bartolomé, M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, Siglo XXI-INI Editores, México, D.F.
- Bartolomé, M. (2000). Etnias y naciones: la construcción civilizatoria en América Latina, en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, L. Reina Ed., INI-CIESAS-Porrúa, México.
- Bartolomé, M. (2002). Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. *Revista Desacatos* N.º 10, CIESAS, México.
- Bartolomé, M. (2003). En defensa de la etnografía: aspectos contemporáneos de la investigación intercultural. *Revista de Antropología Social*, N.º 11. Universidad Complutense, Madrid.
- Bartolomé, M. (2003). Pobladores del desierto: genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, N.º 17, pp.162-189.
- Bartolomé, M. (Coord.). (2005). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. INAH.
- Bartolomé, M. y Barabas, A. (1977). *La Resistencia Maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*, Colección Científica N.º 53, INAH (2ª. Ed. 1982, INAH).
- Bartolomé, M. y Barabas, A. (1996). *La Pluralidad en Peligro*, Colección Regiones, INAH-INI, México, DF.
- Bartra, R. (31 de agosto de 1997). Violencias Indígenas, *La Jornada Semanal*, Ciudad de México.
- Bartra, R. (1998). Sangre y tinta del *kitsch* tropical, *Revista Fractal*, Año 2, Vol.3, N.º 9, México D.F.
- Bartra, R. (28 de octubre de 2003). Un zombi Político. Periódico *El País*, España.
- Baus, C. (1978). *Figurillas sólidas de estilo Colima: una tipología*. INAH, Colección Científica N.º 66. México.

- Bédarida, F. (1998). Definición, Método y Práctica de la Historia del Tiempo Presente, *Cuadernos de Historia Contemporánea* 20, 19-27.
- Benzoni, G. (1976). *Nicaragua en los Cronistas de Indias*. Promoción Cultural Banco de América. Managua: Nicaragua.
- Bergoeing, J. P. y Murillo, M. (2012). El asentamiento precolombino en San Ramón y su imbricación geomorfológica. *Revista Geográfica* 151, 113-127.
- Benzoni, Girolamo. (1989). *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bill, C. (1997). *Patterns of Variation and Change in Dynastic Period Ceramics and Ceramic Production at Copan, Honduras*. Tesis de Doctorado, Department of Anthropology, Tulane University. Ann Arbor MI: University Microfilms.
- Bischof, N y Viteri, J. (1972). Pre-Valdivia occupations on the southwest coast of Ecuador. *American Antiquity*, 37-4, 548-551, Salt Lake City.
- Blaisdell-Sloan, K. (2006). An Archeology of place and self: The pueblo de indios of Ticamaya, Honduras (1300-1800 AD). University of California.
- Bloch, M. (2001). [1996] Apología para la Historia o el Oficio de Historiador. Edición anotada por Etienne Bloch. Fondo de Cultura Económica, México.
- Bolaños, M. (2010). A quince años de trabajo de la Red Centroamericana de Antropología: hacia la integración de saberes, por una Centroamérica sin pobreza, sin violencia y culturalmente diversa. En: Ascencio, Gabriel (ed). *La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 53-73.
- Bolaños, M y Bozzoli, M. E. (2015). *Introducción al estudio del desarrollo de la antropología Centroamericana, 1880-2013*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Bonfil, G. (1971). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología* Vol. IX, UNAM, México.
- Bonfil, G. (1973). *Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial*. UNAM, México.
- Bonfil, G. (1987). *México Profundo*, Ed. Grijalbo, México.
- Bonilla, L., Calvo, M. y Salgado, S. (1986). Interpretaciones preliminares del sitio G-227-Salinas, Bahía Culebra. *Journal of the Steward Anthropological Society*. Vol. 14, N° 1 y 2, 1982-1983.
- Bozzoli, M. E. (2006). *Oí decir del usékar*. San José: EUNED.
- Braswell, J. (Ed.). (2014). The Maya and their Central American Neighbors. Settlement Patterns, Architecture, Hieroglyphic Texts, and Ceramics. Routledge Taylor y Francis Group, Londres y New York.

- Brewer, S. (2009). The Ch'orti' Maya of Eastern Guatemala under Imperial Spain. En *The Ch'orti' Maya Area. Past and Present*. Metz, B., McNeil, C. L. y Hull, K. M. (Eds.). Gainesville, University of Florida Press.
- Brusch, C. F. (1965). Pox Pottery: Earliest Identified Mexican Ceramic. *Science*, 149, 194-195.
- Cabrera, R. (1995). Objetos de molienda de Carapan, Michoacán, que sugieren relaciones con culturas de Centroamérica. *Arqueología del Occidente y norte de México*. Ed. Williams y Weigand, 65-92, Zamora, México.
- Cáceres, A. (1560). *Información de los Méritos y Servicios del Capitán Alonso de Cáceres*. Patronato 63, Ramo 22. Archivo General de Indias, Sevilla.
- Campbell, L. (1997). *American Indian Languages: The Historical Linguistics of Native America*. Oxford Studies in Anthropological Linguistics. 4. Oxford University Press, New York.
- Campbell, L. (2013). (1998) *Historical Linguistics. An Introduction*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Campbell, L y Kaufman, T. (1985). Mayan Linguistics: Where are We Now? *Annual Review of Anthropology* 14 (1), 187-198.
- Campbell, L., Kaufman, T. y Smith, T. C. (1986). Meso-America as a Linguistic Area. *Language* 62 (3), 530-570.
- Camus, W. (1979). *Légendes de la Vieille Amérique*. París: Bordas.
- Cardenal, E. (1966). *El estrecho dudoso*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Cardoso, R. (1976). *Identidad, Etnia y Estructura Social*. Biblioteca Pioneira, Sao Paulo, Brasil.
- Carmack, R. M. (1976). La estratificación Quicheana Prehispánica. *Estratificación Social en la Mesoamérica Prehispánica*. Carrasco, P. y Broda, J. (Eds.). 178-276. Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología, México.
- Carmagnani, M. (1988). *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, FCE, México.
- Carmona, M. (Coord.). (2003). *El trabajo del oro en Oaxaca prehispánica*. Tesis de doctorado. FFyL, UNAM, México.
- Carmona, M. (Coord.) (1989). *El Preclásico o Formativo, Avances y Perspectivas*. Seminario de Arqueología Román Piña Chan, Museo Nacional de Antropología, México.
- Cashdan, E. (2001). Ethnocentrism and Xenophobia: a Cross-Cultural Study. *Current Anthropology*, Vol. 42, N.º 5, Chicago, USA.

- Castellanos, A. (1991). Racismo e identidad étnica. *Alteridades* Año 1 N.º 2, UNAM-Iztapalapa, México.
- Castellanos, A. (2000). Racismo, multiétnicidad y democracia en América Latina. *Nueva Antropología*, Vol. XVII, N.º 58, México, D.F.
- Castellanos, A. (1991). Racismo e identidad étnica. *Alteridades* Año 1 N.º 2, UNAM-Iztapalapa, México.
- Castellanos, A. (2000). Racismo, multiétnicidad y democracia en América Latina”, *Nueva Antropología*, Vol. XVII, N.º 58, México, D.F.
- Castellanos, A. y Sandoval, J. M. (Coords.) (1998). *Nación, racismo e identidad*, Ed. Nuestro Tiempo, México.
- Cavallini, C. (2011). El camino precolombino del Sitio Arqueológico Alto del Cardal C-304 AC. *Cuadernos de Antropología* ISSN: 1409-3138, N.º 21. Año 2011
- Censo de Nicaragua. (1581). Ag 40. Sevilla (1581 AGI AG 40). Tributaban sal los pueblos de Noma, en Nandayme (fol.22), Niquinohomo siete fanegas y tres almudes de sal (fol.33); Nandayora: 4 almudes y medio de sal (fol. 47); también se reporta en Pozoltega, Pozolteguilla, Abangasca, Magalpa, Mystega, y Guazama (fols. 50 y 51).
- Cereceda, A. (1530). Carta de Andrés de Cereceda a S.M. Villa de Trujillo del Pinar. 31 de marzo de 1530. AGI Guatemala, leg. 49. *Documentos para la Historia de Nicaragua*. Tomo II (1954), pp.406-408. Madrid.
- Chamberlain, R. S. (1953). *The conquest and colonization of Honduras, 1502-1550*. Carnegie Institution, Washington D.C.
- Chapman, A. (1978). *Los Lencas de Honduras en el Siglo XVI*. Estudios Antropológicos e Históricos, N.º Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- Chinchilla, S. (16 de noviembre de 2016). Área de Conservación Guanacaste objeta canal seco porque afectaría zona protegida. Funcionarios alegan que proyecto atravesaría Parque Nacional Santa Rosa. *La Nación*. http://www.nacion.com/nacional/infraestructura/Area-Conservacion-Guanacaste-afectaria-prottegida_0_1597840303.html
- Clark, J. y Pye, M. E. (2006). Los orígenes de privilegio en el Soconusco, 1650 a.C. Dos décadas de Investigaciones. *XIX Simposio de investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), 10-22. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (versión digital). N.º 2.
- Coates, A. (13 de abril del 2011). How the Isthmus of Panama Changed the World. *Journeys Dispatches. Connecting the World through Travel*. Recuperado el 31 de julio de 2017 de <https://www.smithsonianjourneys.org/blog/how-the-isthmus-of-panama-changed-the-world-180950949/>

- Coates, A. y Stallard, R. (2013). How old is the Isthmus of Panama? *Bulletin of Marine Science*, 89 (4), 801-813.
- Compañía china se interesa en construir ferrocarril interoceánico en Honduras. *La Nación*, 24 de junio de 2013. http://www.nacion.com/economia/Compania-construir-ferrocarril-interoceanico-Honduras_0_1349065157.html
- Constenla, A. (1987). Elementos de Fonología Comparada de las Lenguas Misumalpa. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 13 (1), 129-161
- Constenla, A. (1991). *Las lenguas del Área Intermedia: Una introducción a su estudio areal*. Universidad de Costa Rica, San José.
- Constenla, A. (1994). Las lenguas de la Gran Nicoya. *Vínculos* 18 y 19 (1992-1993).
- Constenla, A. (1995). Sobre el Estudio Diacrónico de las Lenguas Chibchenses y su Contribución al Conocimiento del Pasado de sus Hablantes. *Boletín del Museo del Oro* 38-39, 13-55.
- Constenla, A. (2002). Acerca de la Relación Genealógica de las Lenguas Lenca y las Lenguas Misumalpas. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 28 (1), 189-205.
- Constenla, A. (2005). ¿Existe relación genealógica entre las lenguas misumalpas y las chibchenses? *Estudios de Lingüística Chibcha*, Vol. 24, 7.
- Constenla, A. (2008). Estado Actual de la Subclasificación de las Lenguas Chibchenses y de la Reconstrucción Fonológica y Gramatical del Protochibchense. *Estudios de Lingüística Chibcha* 27, 117-135.
- Constenla, A. (2011). Estado de la Conservación y Documentación de las Lenguas de América Central Pertenecientes a las Agrupaciones Jicaque, Lenca, Misumalpa, Chibchense y Chocó. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 37(1),135-195.
- Constenla, A. (2012). Chibchan languages. En Campbell, L. y Grondona, V. (Eds.). *The Indigenous Languages of South America: A Comprehensive Guide*. Berlin: Mouton. 391-440.
- Constenla, A y Pereira, F. (1989). Afinidades mesoamericanas del mito talamanqueño de los dioses de las tormentas. *Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 15 (2),75-102.
- Conzemius, E. (1984). *Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumus de Honduras y Nicaragua*. San José: Libro Libre.
- Cooke, R. (2005). *Prehistory of Native Americans on the Central American Land-Bridge: Colonization, Dispersal and Divergence*. *Journal of Archaeological Research* 13, 139-188.

- Cooke, R. (2015). Orígenes, dispersión y supervivencia de las sociedades originarias de la sub-región istmeña de América: una reseña en el marco de la historia profunda. *Encuentro El Mar del Sur: 500 años después. Una visión interdisciplinaria*. Panamá: Editorial Universitaria Carlos Manuel Gasteazoro, 25-53.
- Cooke, R. y Ranere, A. (1992a). The Origin of Wealth and Hierarchy in the Central Region of Panama (12,000 - 2,000 BP), with Observations on its Relevance to the History and Phylogeny of Chibchan-Speaking Polities in Panama and Elsewhere. En Lange, F. W. (Ed). *Wealth and Hierarchy in the Intermediate Area*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Cooke, R. y Ranere, A. (1992b). Prehistoric human adaptations to the seasonally dry forests of Panama. *World Archaeology*, 24, 114-133.
- Cooke, R. y Sánchez, L. (2003). Panamá prehispánico: tiempo, ecología y geografía política (una brevísima síntesis). *Istmo* (Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos), 7.
- Cooke, R. y Sánchez, L. (2004). Panamá prehispánico. En A. Castillero (ed.), *Historia general de Panamá* (vol. I, Tomo I, 3-89) Panamá: Instituto Nacional de Cultura.
- Cooke, R., Isaza, I., Griggs, J., Desjardins, B. y Sánchez, L. A. (2003). Who Crafted, Exchanged, and Displayed Gold in Pre-Columbian Panama? En Quilter J. y Hoopes, J. W. (Eds.). *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia*. Washington: Dumbarton Oaks.
- Coronel, J. (1940). Función del Desaguadero en la historia colonial de Centroamérica. 13-17.
- Corrales, F. y Quintanilla, I. (1992). El Pacífico Central de Costa Rica y el intercambio regional. *Vínculos* 16 (1990), 111-126.
- Corrales, F. (2011). La historia profunda de Costa Rica. *Arqueología del Área Intermedia*, Víctor González Fernández compilador, 17-60. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Corro, F. Corroborando. (16 de agosto de 2013). Revive el posible canal del istmo. *El mundo*, <http://www.elmundo.net/opini%C3%B3n/corroborando-revive-el-posible-canal-del-istmo>
- Cortés, A. (2002). Sociedad y Naturaleza Antes y Después de la Conquista y Colonización de América Central. Recuperado el 1 de junio del 2015 de <https://www.academia.edu/1329843/>
- Cortés, P. (1958). *Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Goathemala, 1770*. Biblioteca Goathemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

- Coser, L. (1970). *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Amorrortu Editorial. Bs. As. Argentina.
- Creamer, W. (1979). *Report on Archaeological Survey in the Gulf of Nicoya Region, Costa Rica*. Manuscrito Museo Nacional de Costa Rica.
- Creamer, W. (1983). *Production and Exchange on Two Islands in the Gulf of Nicoya, Costa Rica. A.D. 1200 – 1550*. Ph.D. Dissertation, Tulane University.
- Covarrubias, M. (1948). Tipología de la industria de piedra tallada y pulida de la cuenca del Río Mezcala. En Cuarta Reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología, Mesa Redonda *El Occidente de México*. 86-90. Museo Nacional de Historia, México.
- Cuevas, R. (2016). Identidad y cultura en Centroamérica. Nación, integración y globalización a principios del siglo XXI. Primera reimpression. San José: Editorial UCR.
- Cunill, C. (2011). El Indio Miserable: Nacimiento de la Teoría Legal en la América Colonial del Siglo XVI. *Cuadernos Inter-cambio* 8(9), 229-248.
- De Andagoya, P. (1513). Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra Firme o Castilla del Oro. En Álvarez Rubiano, Pablo. 1944. *Pedrarias Dávila. Contribución al estudio de la figura del “gran justador”, gobernador de Castilla del Oro y de Nicaragua*. Madrid: Artes Gráficas Diana.
- De la Peña, G. (1980). *Herederos de Promesas*, Ed. de la Casa Chata 11, CIESAS, México.
- De la Rocha, F. A. (1682). Del padre Fray Antonio de la Rocha y de la conversión de los indios de la provincia de San Salvador de Austria de los Doraces y Zuríes en el Reyno de Panamá, hecha por su grande zelo. *Tesoros verdaderos de las Ynidas en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú*. Tomo III. Roma: Imprenta de Nicolás Ángel Tinaffio. https://books.google.co.cr/books?id=UutpqTYVH0Cypg=PA355ylpg=PA355ydq=Del+padre+Fray+Antonio+de+la+Rochaysource=blyots=4Attejgi4sysig=4BbYhH97OfAtcHUIHl_7WDKZ7Iyhl=esysa=Xyredir_esc=y#v=onepageyq=Del%20padre%20Fray%20Antonio%20de%20la%20Rochayf=false
- Denucé, J. (Julio 1910). The Discovery of the North Coast of South America According to an Anonymous Map in the British Museum. *The Geographical Journal* 36, N.º 1, 65-80.
- Donoso, O. (2014). *Geografía de Panamá*. Recuperado el 31 de julio de 2017 de <https://es.slideshare.net/orisdonoso/geografia-de-panam-36659223>
- Drennan, R. D. y Uribe, C. A., (Eds.). (1987). *Chiefdoms of the Americas*. University Press of America, Inc., Lanham MD and London.

- Échanges, Transports et Tic. Canal de Panama. *Atlas Caribbean*. Panama Canal. <https://atlas-caraibe.certic.unicaen.fr/fr/>
- El Boletín Panamá. (21 de marzo de 2017). *El Istmo de Tehuantepec quiere competir con el Canal de Panamá*. <http://thebulletinpanama.com/es/2017/03/el-istmo-de-tehuantepec-quiere-competir-con-el-canal-de-panama/>
- El Nuevo Diario. (2016). *Descubren procesadora de sal precolombina en ruta del canal de Nicaragua*. elnuevodiario.com.ni
- England, Nora C. (1994). *Autonomia de los Idiomas Mayas: Historia e identidad*.
- Environmental Resources Management (ERM) (2016). Los efectos del canal sobre los pueblos indígenas rama-kriol y recomendaciones a HKND y al gobierno de Nicaragua (Traducción e introducción de Danilo Salamanca). *Wani*, 71, 23-34.
- Estrada, B. y Porter, M. (1948). La cerámica de Chupícuaro. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, VIII, 89-112. Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- Fábregas, A. (Ed.). (2002). *El norte de Jalisco: sociedad cultura e historia en una región mexicana*, El Colegio de Jalisco, México.
- Farris, N. (1984). *Maya society under colonial rule. The collective enterprise of survival* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Feldman, L. (1975). Riverine Maya: The Toquegua and other Chols of the Lower Motagua Valley. *Museum Briefs 15*. University of Missouri, Columbia.
- Feldman, L. H. (1998). *Motagua Colonial*. CyM Online Media, Inc. Raleigh, North Carolina.
- Fernández, F. (1972). *O negro no Mundo dos Brancos*, Editora DIFEL, Sao Paulo.
- Fernández, F. y Urquijo, P. (2006). Los Espacios del Pueblo de indios tras el Proceso de Congregación, 1550-1625. *Investigaciones Geográficas*, 60, 145-158.
- Fernández, L. (1886). *Colección de documentos para la historia de Costa Rica*. T. V. París: Imprenta Pablo Dupont.
- Fernández, L. (1907). *Colección Documentos para la Historia de Costa Rica*. Tomo VII. Barcelona: Imprenta Viuda de Luis Tasso.
- Fernández, L. (1976). *Conquista y poblamiento en el siglo XVI*. Prólogo de Carlos Meléndez. Biblioteca Patria 2. San José: Editorial Costa Rica.
- Ferrer, M. y Bono, M. (1997) ¿Extraños en su propio suelo? Los pueblos indios y la Independencia de México. J. Ordóñez (Ed.) *Los problemas del racismo en los umbrales*

del S. XXI, IV, Jornadas Lascasianas, Cuadernos del Instituto, I. Investigaciones Jurídicas, UNAM, México.

Fogelson, R. D. (2001). La Etnohistoria de los Eventos y de los Eventos Nulos. *Desacatos* 7, 36-48.

Fonseca, E. (2013). *Centroamérica: su historia*. San José: Editorial UCR.

Fonseca, E., Alvarenga, P. y Solórzano, J.C. (2001). *Costa Rica en el siglo XVIII*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Fonseca, Ó. (1992). *Historia antigua de Costa Rica: surgimiento y caracterización de la primera civilización costarricense*. Editorial de la Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica.

Fonseca, Ó. (1994). El concepto de Área de Tradición Chibchoide y su pertinencia para entender la Gran Nicoya. *Vínculos*, 18-19 (1-2), 209–228.

Fonseca, Ó. (1998). El espacio histórico de los amerindios de filiación chibcha: el Área Histórica Chibchoide. *Congreso Científico sobre Pueblos Indígenas de Costa Rica y sus Fronteras*, En Bozzoli M. E., Barrantes, R., Obando, D. y Rojas, M. (Eds.). Universidad Estatal a Distancia, San José. 36-60

Fonseca, Ó. y Cooke, R. (1993). El sur de América Central. Contribución al estudio de la región histórica chibcha. Robert M. Carmack. *Historia General de Centroamérica. Historia Antigua*. Tomo I. Madrid: Ediciones Siruela S. A.

Fonseca, Ó. e Ibarra, E. (1987). El señorío del Guarco: vida cotidiana y ambiente natural. En Sanoja, M. (Ed). *Actas del Tercer Simposio de la Fundación de Arqueología del Caribe. Relaciones entre la Sociedad y el Ambiente*. (Washington D.C. 1987).

Foster, G. (1960). *Culture and conquest: América's Spanish heritage*. Wenner Gren Foundation, Voking Fund Publications in Anthropology, N.º 27, New York, USA.

Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo: de la guerra de razas al racismo de Estado*, Ed. La Piqueta, Madrid, España.

Fowler, W. (1988). La Población Nativa del El Salvador al Momento de la Conquista Española”. *Mesoamérica* 15, 80-106.

Fowler, W. (1989). *The Cultural Evolution of Ancient Nahua Civilizations: The Pipil-Nicarao of Central America*. Universidad de Oklahoma, Norman.

Fuentes, F. A. (1933). *Recordación Florida*. Guatemala: Biblioteca Goathemala. Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala.

Fuentes, F. A. (1969-1972). *Obras Históricas de Don Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán*. I-III. Ediciones Atlas, Madrid.

- Gallardo, F. R. (2014). El sitio Arqueológico de Zinacantan. Primer Levantamiento Indígena de Cuscatlán. *Revista de Museología Kóot* 4(5), 61-85.
- García, D. (1983). *Carta-Relación, Relación y Forma de Diego García de Palacio Oidor de la Audiencia de Guatemala 1576*. Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico, D.F.
- Gates, W. (1934). *Map of the Mayance Nations and Languages (1000-1500 A.D.) prepared for the Maya Society Quarterly*. Columbus Memorial Library. Panamerican Union. Washington, D.C. (World Digital Library. Library of Congress.) <https://www.wdl.org/en/item/11311/>
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*, Gedisa Ed. México (1ª Ed. de 1973)
- Gelliot, E., Costa, P., Mercier, S. y Perrot, S. (2011). Informe Final del Proyecto Arqueológico Lempira. Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa.
- Gerhard, P. (1959). *El avance español en México y Centroamérica*. El Colegio de México Centro de Estudios Históricos, México, D.F.
- Giménez, G. (2007). La Frontera Norte como Representación y Referente Cultural en México. *Territorio y Frontera* 2(3),17-34.
- Girard, R. (1946). Copán y Copán Calel. *Honduras Maya* 1(1), 65.
- Girard, R. (1949). *Los chortís ante el problema maya: Historia de las culturas indígenas, desde su origen hasta hoy*. Tomo I. Antigua Librería Robredo, México, D.F.
- Glazer, N. y Moynihan, D. (Eds.). (1975). *Ethnicity, theory and experience*, Harvard University Press, Cambridge, USA.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Gómez, P. (2003). Çoçumba, los mayas, los españoles y la comercialización del cacao (1502 1600). *Yaxkin* 12, 5-41.
- González, V. (2011). Presentación. En *Arqueología del Área Intermedia*, Víctor González Fernández compilador, 11-13. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Gossen, G. (1979). *Los chamulas en el mundo del sol*, INI, México.
- Granados, C. (1986). Hacia una definición de Centroamérica: el peso de los factores geopolíticos. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 11 (1), 59-78.
- Green, T. M. (1999). *A Lexicographic Study of Ulwa*. Tesis de Doctorado, Massachusetts Institute of Technology. <http://tmgreen.github.io/papers/thesis.pdf>

- Gruzinski, S. (2000). *El Pensamiento Mestizo*, Paidós, Barcelona, España.
- Guevara, J. (2005). El resurgimiento de la identidad en territorio nahua y yuhmu (otomí) de Tlaxcala. En *Visiones de la Diversidad*, Vol. III, Miguel Bartolomé (Coord.) INAH, México.
- Guevara, M. (1986). *Mythologie des Indiens Talamanca (Costa Rica)*. Tesis doctoral. Universidad de París X-Nanterre.
- Guevara, M. (2010). Sobre el valor pragmático del mito: Apuntes desde la mitología comparada de bribris y kunas. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 35-36, 11-35.
- Hale, C. (1987). *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Siglo XXI Editores, México.
- Hall, C. y Pérez, H. (2003). *Historical Atlas of Central America*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Hasemann, G. (1996). La Prehistoria de la Baja Centroamérica. En *Los indios de Centroamérica*. Gallego, J. A. (Coord.). 19-98. MAPFRE, Madrid.
- Hasemann, G. y Lara, G. (1993). Regionalismo e Interacción: Historia Cultural de la Zona Central. *Historia Antigua de América Central: Del Poblamiento a la Conquista*. En Carmack, R. (Ed). 135-216. Volumen I de la Historia General de Centroamérica. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Madrid.
- Henderson, J. S. (1979). The Valle de Naco: Ethnohistory and Archaeology in Northwestern Honduras. *Ethnohistory* 24, 363-77.
- Herrera, A. y Solís, F. (Marzo-noviembre de 1988). Informe de laboratorio sobre materiales recuperados en el sitio Lomas Entierros (SJ-343-LE). Informes de Trabajo de Laboratorio. Proyecto Arqueológico Pacífico Central.
- Hobsbawm, E y Ranger, T. (Eds.). (1987). *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, UK.
- Honduprensa (19 de mayo de 2015). Canal Seco de Honduras está avanzado en un 80 por ciento. *Honduprensa* [publicado en El Heraldó], <https://honduprensa.wordpress.com/tag/canal-seco/>
- Hoopes, J. W. (1994). Contributions of Non-Agricultural Subsistence Strategies to the Formation of Complex Society in Coastal Zones of Southern Costa Rica. Paper presented at the 59th Annual Meeting of the Society for American Archaeology, Anaheim, California.
- Hoopes, J. y Fonseca, Ó. (2003). Goldwork and Chibchan Identity: Endogenous Change and Diffuse Unity in the Isthmo-Colombian Area. En Quilter, J. y Hoopes, J. (Eds.). *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Pp.49-89.

- Hosler, D. (1988). Ancient West Mexican Metallurgy: South and Central American Origins and West Mexican Transformations. *American Anthropologist*, Vol. 90. N.º 4, 832-855.
- Hudson, K. M. y Henderson, J. (2014). Life on the Edge. Identity and Interaction in the Land of Ulúa and the Maya World. *Sounds Like Theory*. XII Nordic Theoretical Archaeology Group Meeting in Oulu 25–28.4.2012, edited by Janne Ikäheimo, Anna-Kaisa Salmi y Tiina Äikäs, 157-177. Monographs of the Archaeological Society of Finland 2. http://www.sarks.fi/masf/masf_2/SLT_11_Hudson_Henderson.pdf
- Ibarra, E. (1984). *Los indígenas de la vertiente Atlántica y Valle Central de Costa Rica: un intento de reconstrucción etnohistórica*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Escuela de Antropología y Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Costa Rica.
- Ibarra, E. (1988). El intercambio y la navegación en el Golfo de Huetares (o de Nicoya) durante el siglo XVI. *Revista de Historia* N.º 17, enero-junio 1988. EUNA-Editorial UCR.
- Ibarra, E. (1990). *Las sociedades cacicales de Costa Rica en el siglo XVI*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Ibarra, E. (1999). *Intercambio, política y sociedad en el siglo XVI. Historia indígenas de Panamá, Costa Rica y Nicaragua*. Texto electrónico. https://www.academia.edu/1394178/Intercambio_pol%C3%ADtica_y_sociedad_en_el_siglo_XVI._Historia_ind%C3%ADgena_de_Panam%C3%A1_Costa_Rica_y_Nicaragua
- Ibarra, E. (2001a). *Fronteras étnicas en la conquista de Nicaragua y Nicoya. Entre la solidaridad y el conflicto 800 d.C. -1544*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, con la colaboración de la Asociación Pro-Historia Centroamericana, CIHAC, Plumsock Mesoamerican Studies e IHNCA-UCA.
- Ibarra, E. (2001b). *Intercambio, política y sociedad en el siglo XVI. Historia indígena de Panamá, Costa Rica y Nicaragua*. Washington: Dumbarton Oaks, Electronic Publication.
- Ibarra, E. (2003). *Gold in the Everyday Lives of Indigenous Peoples of Sixteenth-Century Southern Central America*. Washington D.C.: DOAKS.
- Ibarra, E. (2012). *Pueblos que capturan. Esclavitud indígena al sur de América Central del siglo XVI al XIX*. San José: Editorial UCR.
- Ibarra, E. (2014). *Entre el dominio y la resistencia. Los pueblos indígenas del Pacífico de Nicaragua y Nicoya en el siglo XVI*. San José: Editorial UCR.
- Ibarra, E. (2017). *Intercambio, política y sociedad. Historia indígena de Nicaragua, Costa Rica y Panamá. S. XVI*. Electronic text. _20170316.docx. Dumbarton Oaks <https://www.doaks.org/research/pre-columbian/resources/intercambio-politica-y-sociedad-en-el-siglo-xvi>

- Ibarra, E y Salgado, S. (2010). Áreas culturales o regiones históricas en la explicación de las relaciones sociales de pueblos indígenas de Nicaragua y Costa Rica en el siglo XVI. *Anuario de Estudios Centroamericanos* Vol. 35-36 (2009-2010), 37-60.
- Ibarra, E. y Corrales, F. (30 de noviembre de 2016). Arqueología y etnohistoria: Intercambio y verticalidad en el sur y sureste de Costa Rica. En Conferencia presentada en el Programa de Conferencia de la Academia de Geografía e Historia de Costa Rica y el Museo de Jade y de la Cultura Precolombina.
- Incer, J. (1990). *Nicaragua: Viajes, rutas y encuentros 1502-1838*. San José: Libro Libre.
- Johnson, E. (2011). Resultados de un Breve Reconocimiento de Sitios Arqueológicos en los Valles de Cucuyagua, Copán y Sensenti, Ocotepeque. Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa.
- Jopling, C. F. (1994). *Indios y negros en Panamá en los siglos XVI y XVII*. Vermont: Plumsock Mesoamerican Studies.
- Jordán, W. (2016). Costa Rica impulsa un canal seco interoceánico. Consultado sobre este proyecto, el administrador del Canal, Jorge Luis Quijano, dijo que por el costo definitivamente es más factible que el de Nicaragua. La Prensa, Sección Economía, 17 de noviembre de 2016. http://impresa.prensa.com/economia/Costa-Rica-impulsa-canal-interoceanico_0_4622537828.html
- Joyce, R. A. (1991). *Cerro Palenque: Power and Identity on the Maya periphery*. University of Texas Press, Austin.
- Kaufman, T. (1976). Archaeological and Linguistic Correlations in Mayaland and Associated Areas of Meso-America. *World Archaeology* 8 (1), 101-118.
- Kelly, I. (1948). Ceramic Provinces of northwest Mexico. *El Occidente de México, IV Mesa Redonda de la S.M.A.*, 55-71, México.
- Kelly, I. (1970). Preclassic Material from Colima. *Annual Meeting Society for American Archaeology*, México.
- Kelly, I. (1972). Vasijas de Colima con boca de estribo. *Boletín del INAH*, 1ª Época, INAH, México.
- Kelly, I. (1980). Ceramic Sequence in Colima: Capacha an Early Phase. *Anthropological Papers of the University of Arizona Press*, Tucson.
- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3 (6), 5-11.
- Krotz, E. (2006). La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur. *Boletín Antropológico*, 24 (66), 7-20.

- Krotz, E. (2015). Las antropologías segundas en América Latina: interpelaciones y recuperaciones. *Cuadernos de Antropología Social*, 42, 5-17.
- La Nación. (Viernes 24 de junio de 2016). Tren interoceánico en Honduras despierta interés de empresas locales e internacionales. Compañías asiáticas, italianas y estadounidenses quieren construir proyecto. *La Nación*. http://www.nacion.com/economia/empresarial/Honduras-tren_interoceanico-empresas_0_1568843203.html
- Lange, F. W. (1980). Una ocupación del Policromo tardío en Sitio Ruiz. *Vínculos* 6 (1 y 2).
- Lange, F. W. (1986). The Bay of Salinas/Río Sapoá Surveys. *Journal of the Steward Anthropological Society*. Vol. 14 (1 y 2), 1982-1983.
- Lange, F. W., Accola, R. y Ryder, P. (1980). La administración de los recursos culturales en la bahía Culebra. *Vínculos* 6, N.º 1 y 2.
- Lara, G. (1980). *Beiträge zur indianischen Ethnographie von Honduras in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts, unter besonderer Berücksichtigung der Historischen Demographie*. Tesis de Doctorado, Instituto de Arqueología, Universidad de Hamburg.
- Lara, G. (1983). La Región de El Cajón en la Etnohistoria de Honduras. *Yaxkín* V, 37-50.
- Lara, G. (1985). Apuntes sobre la Afiliación Étnica de los Pobladores Indígenas de los Valles de Comayagua y Sulaco. Siglo XVI. *Mesoamérica* 9, 45-57.
- Lara, G. (1986). El Respeto a las Lenguas Nativas como un Derecho Natural de las Comunidades Indígenas. *Yaxkín* IX, 2, 3-15.
- Lara, G. (1991). Sociopolitical Organization in Central Honduras at the Time of the Conquest: A Model for the Formation of Complex Society. *The Formation of Complex Society Southeastern Mesoamerica*. En Fowler, W. R. (Ed). 215-235. CRC Press, Boston.
- Lara, G. (1996). La Población indígena a principios del Siglo XVI. En *Los Indios de Centroamérica*. Gallego, L. A. (Coord.). 101-174. MAPFRE, Madrid.
- Lara, G. (2001). Las Tierras de los Indios del Pueblo de Copán: Conflicto Agrario y Otorgamiento de Justicia en el Siglo XVII. En *Congreso Internacional de Copán: Ciencia, Arte y Religión de los Mayas*. Asociación Copán, Copán Ruinas.
- Lara, G. (2009). Identidad Étnica en el Contexto Etnohistórico y Político de la Frontera: El caso de los Chortís de Honduras, Un Avance. Ponencia presentada en el VI Congreso del Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América (CEISAL), Toulouse.

- Lara, G. (2010). ¿Quiénes somos? ¿De dónde vinimos? ¿Hacia dónde vamos? Respuestas para Centroamérica desde la Arqueología. Ascencio, Gabriel (ed). *La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 103-110.
- Lara, G. (2011). Dicotomía de una Ciudad: Las Raíces Indígenas de Tegucigalpa y Comayagüela. *Paradigma* 20(30), 179-204.
- Lara, G. (2014). Informe Preliminar del Recorrido en los Municipios de Santa Fe, Concepción y Ocotepeque, Departamento de Ocotepeque. Departamento de Ciencias Sociales. Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán, Tegucigalpa.
- Lara, G. y Haseman, G. (1993). La Zona Central: regionalismo e interacción. En Torres-Rivas, Edelberto y Robert Carmack. *Historia general de Centroamérica*, Tomo I: Historia antigua. Pp.135-216.
- Lara, G. y Hasemann, G. (1995). Honduras antes del año 1500: Una visión regional de su evolución cultural tardía. *Revista de Arqueología Americana* 8, 9-49.
- Larde, J. (1958). Guistaluzzitt. *Cultura. Revista del Ministerio de Cultura* 13, 54-59.
- Leach, E. (1968). *Un mundo en explosión*, Ed. Anagrama, Barcelona, España.
- Lehman, W. (1920). *Zentral-Amerika. Die Sprachen Zentral-Amerikas in ihren Beziehungen zueinander sowie zu Süd-Amerika und Mexiko*. Dietrich Reimer, Berlin.
- Lemoine, E. (1976). La Revolución de Independencia 1808-1821. H. Hernández (Ed.) *La República Federativa. México, Gestión y Nacimiento*, Departamento del D.F, México
- León, M. (1972). *Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de las tradiciones culturales nahuas*. IIH, UNAM, México.
- Levi-Strauss, C. (1952). *Raza e Historia*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina (1968).
- Leyva, X. (1993). *Poder y desarrollo regional*, Colegio de Michoacán-CIESAS, México.
- Lomnitz-Adler, C. (1995). *Las salidas del laberinto*, Joaquín-Mortiz-Planeta Editores, México.
- López, A y López, L. (1999). *Mito y realidad de Zuyúá*, FCE-CM, México.
- López de Velasco, J. (1971). *Geografía y Descripción Universal de las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- Lorenzo, J. L. (1964). Dos puntas acanaladas en la región de Chapala, México. *Boletín del INAH*, 18, 1ª Época: 1-6, INAH.

- Lothrop, S. (1926). *Cerámica de Costa Rica y Nicaragua*. Managua: Fondo Cultural Banco de América.
- Luckmann, T. (1996). *Teoría de la acción social*. Ed. Paidós, Barcelona, España.
- Lunardi, F. (1946). *La Fundación de la Ciudad de Gracias a Dios y de las Primeras villas y Ciudades de Honduras*. Tegucigalpa.
- Machuca, J. A. (1998). Nación, mestizaje y racismo. *Nación, racismo e identidad*, Castellanos, A. y Sandoval, J. (Coords.). Editorial Nuestro Tiempo, México.
- Machuca, L. (2007). *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec en la época colonial*. México: CIESAS. Publicaciones de la Casa Chata.
- Manheim, K. (1973). *Ideología y utopía*. Ed. Aguilar, Madrid, España (1ª Ed. en inglés de 1936).
- Marroquín, F. (1968). El licenciado Francisco Marroquín y una descripción y una descripción de El Salvador, Año 1532, Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia de Guatemala, Legajo 965. (Paleografiado por Francis Gall). *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* 41, 199-232.
- Martin, L. S. (2015). Forests, Gardens, and Fisheries in an Ancient Chiefdom: Paleoethnobotany and Zooarchaeology at Sitio Drago, a Late Ceramic Phase Village in Bocas del Toro, Panama. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Anthropology. UCLA.
- Martínez, M. F. (1997). *Los últimos días de Lempira*. Editorial Universitaria, Tegucigalpa.
- Matthew, L. (2008). Historiografía de las Visiones Autóctonas como Reto Metodológico. *Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica AFEHC Boletín* 35, 1-4.
- Matthew, L. (2010). *Memories of Conquest. Becoming Mexicano in Colonial Guatemala*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill
- Medina, M. (1973). *Historia de un latrocinio: el Canal de Panamá*. México: Editorial Diógenes, S.A.
- Melton, P. E. (2008). *Genetic history and pre-Columbian Diaspora of Chibchan speaking populations: Molecular genetic evidence*. Tesis de Doctorado, University of Kansas.
- Mena, M. C. (1984). *La sociedad de Panamá en el siglo XVI*. Sevilla: Artes Gráficas Padura S.A.
- Metz, B. E., McNeil, C. L. y Hull, K. M. (Eds.). (2009). *The Ch'orti' Maya Area. Past and Present*. University of Florida Press, Gainesville.

- Molina, C. (2005). *Y las mulas no durmieron... Los arrieros en Costa Rica. Siglo XVI al XIX*. San José: EUNED.
- Molina, F. A. (1970) de *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. Editorial Porrúa, México, D.F. (Facsimile edition from 1571).
- Morayta, M. (Coord.) (2005). Escenarios de la identidad y la tradición cultural nahua en Morelos. En *Visiones de la Diversidad*, Vol. III. Bartolomé, M. (Coord.). Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Morayta, M., Good, C. y Melgar, R. (et.al). (2003). Presencias nahuas en Morelos: la piedra del aire. En *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*. Vol. II (S. Millán y J. Valle, comps.), México, INAH, 17-102.
- Moreira, Y. (2010). Análisis lexicoestadístico de las relaciones entre el cacaoopera, matagalpa, sumo septentrional, ulua y misquito. *Revista de Lenguas Modernas*. N.º 12, 2010 /167-194 /ISSN.Pp.1659-1933.
- Mountjoy, J. (1970). *Prehispanic culture history and cultural contact on the southern coast of Nayarit, Mexico*. Tesis Doctoral, Southern Illinois University, Carbondale, Illinois.
- Mountjoy, J. (1982). Proyecto Tomatlán de Salvamento Arqueológico. Fondo Etnohistórico y arqueológico. *Colección Científica* 122, INAH, México.
- Mountjoy, J. (1989). Algunas observaciones sobre el desarrollo del Preclásico en la llanura costera del Occidente. En *El Preclásico o Formativo, Avances y Perspectivas*. Seminario de Arqueología Román Piña Chan. Carmona. M. (Coord.). Museo Nacional de Antropología, México.
- Mountjoy, J. (1994). La cultura Capacha. *Arqueología Mexicana*. Vol. II, N.º 9, 39-42. Editorial Raíces. México.
- Muñoz, O. (2010). Lo que nos dice la forma. Etnografía de los archivos locales indígenas. *Revista Colombiana de Antropología* 46(2), 356-377.
- Murra, J. V. (1975). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *Formaciones políticas y económicas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos: Lima.
- M. W. (1732). The Mosquito Indian and his Golden River (ca 1699). *A Collection of Voyages and Travels*, Vol. 6. London: Churchills.
- Newson, L. A. (1987). *Indian Survival in Colonial Nicaragua*. Norman: University of Oklahoma Press.

- Niemi, K. (2005). Interregional Interaction and the Prehistorical Social Development of the Rivas Region, Pacific Nicaragua. *Journal of World Anthropology*. Occasional Papers. Vol II, N.º 272.
- Núñez, V. (1994). Carol Jopling. *Indios y negros en Panamá en los siglos XVI y XVII*. (Vermont: CIRMA/PMS.)
- O'Dea, A. et al. (2016). Formation of the Isthmus of Panama. *Science Advance*, 2(8), 1-11. Recuperado el 17 de agosto de 2016 de <http://advances.sciencemag.org/>
- Olay, M. Á. (1997). Memoria del Tiempo. La arqueología de Colima. *Historia general de Colima* Volumen I. Universidad de Colima, Gob. Del Edo de Colima, México.
- Olay, M. Á. y Mountjoy, J. (1999). Arqueología de Colima. *Tesoros de Colima. Hallazgos de ayer y hoy*. Gobierno del Estado de Colima. Universidad de Colima. Colima, México.
- Oliveros, A. (1970). *Excavación de dos tumbas en El Opeño, Michoacán*. Tesis de Maestría. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Oliveros, A. (1974). Nuevas exploraciones en El Opeño, Michoacán. *The Archaeology of West México*. Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México, Ajijic, México.
- Oliveros, A. (1989). Las tumbas más antiguas de Michoacán. *Historia general de Michoacán, época prehispánica*. Florescano, E. (Ed). 123-234. Instituto Michoacano de Cultura, Gobierno del Estado de Michoacán, Morelia.
- Oliveros, A. (2013). El Opeño, Jacona, Michoacán. *Arqueología Mexicana*. Vol. XXI, N.º 123, 37-42. Editorial Raíces, México.
- Oudijk, M. R. y Restall, M. (2008). *La Conquista Indígena de Mesoamérica: El Caso de don Gonzalo Mazatzin Moctezuma*. Universidad de las Américas, Puebla.
- Palmer, P., Sánchez, J. y Mayorga, G. (1992). *Vías de extinción. Vías de supervivencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Payne, M. E. (1988). *Organización Productiva y explotación indígena en el área Central de Costa Rica. 1580 – 1700*. Tesis de Licenciatura en Historia. Escuela de Historia. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Costa Rica.
- Pedraza, C. (1544). Relación de la Provincia de Honduras y Higueiras. *Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*. Tomo XI 1868, 379-434. Madrid.
- Peralta, M. M. (1883a). Carta del Lic. Castañeda al Rey-1531. *Documentos para la historia de Nicaragua*. Colección Somoza, 17 tomos. Madrid: Imprenta y Litografía Juan Bravo, 1954-1957, III (1531-1536), 54.

- Peralta, M. M. (1883b). *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI*. Madrid: Librería de M. Murillo.
- Pérez, A. (2001). De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas. *Revista de Antropología Experimental* N.º 1, U .de Jaén, Publicación Electrónica. España.
- Pinterest (s.f.). Explora arte precolombino, aztecas y más. Recuperado el 31 de julio de 2017 de <https://www.pinterest.com.mx/pin/256634878735982001/>
- Piña, R. (1976). Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino. *Serie de Arqueología*, Departamento de Monumentos Prehispánicos, INAH, México.
- Piña, R. y Barba, B. (2013). La metalurgia en el occidente de México. *Visiones de la arqueología en el siglo XXI. Simposio Román Piña Chan, 10 años de memoria*. 175-192. México. (versión digital).
- Porter, M. (1956). Excavations at Chupicuaro, Guanajuato, México. *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series Vol. 46, part 5, The American Philosophical Society, Philadelphia.
- Quesada, M. Á. (1996). *Sha`n rójc brú`ncajc rójc. Narraciones borucas*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Quirós, C. (1990). *La era de la encomienda*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Reina, L. (1980). *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, S.XXI Editores, México.
- Repartimiento de Gracias a Dios (1536). Repartimiento de la ciudad de Gracias a Dios y su fundación por Pedro de Alvarado. En *Guía de agrimensores o sea recopilación de leyes agrarias*. Vallejo, A. (Ed). 23-35. Tipografía Nacional (1911), Tegucigalpa.
- Repartimiento de San Pedro Sula. (1536). Repartimiento de la villa de San Pedro de Puerto de Caballos y su fundación por Pedro de Alvarado. En *Guía de agrimensores o sea recopilación de leyes agrarias*. Vallejo, A. (Ed). 13-21. Tipografía Nacional (1911), Tegucigalpa.
- Restall, M. y Asselbergs, F. (2007). *Invading Guatemala. Spanish, Nahua, and Maya accounts of the conquest wars*. The Pennsylvania State University Press, University Park.
- Reyes, E. (2009). Relaciones culturales en Costa Rica y a nivel regional durante el Período Formativo: movilidad más allá de la Región Istmo-Colombiana. En *International Journal of South American Archaeology*, 5, 13-27.
- Reyna, R. M. (2000). Guerrero y la cultura arqueológica Mezcala. *Arqueología Mexicana*. Vol. VII, No. 41, 68-73. Editorial Raíces, México.

- Reyna, R. M. (2006). La Organera- Xochipala, Guerrero. *Arqueología Mexicana*. Vol. XIV, No. 82, 42-46. Editorial Raíces, México.
- Reyna, R. M. (2013). Por los caminos del sur: posibles contactos culturales entre la Cuenca del Balsas, Centroamérica y Sudamérica. *Visiones de la arqueología en el siglo XXI. Simposio Román Piña Chan, 10 años de memoria*. 193-212. México. (Versión digital).
- Rivas, R. (2010). Comentario a la conferencia de Margarita Bolaños Arquín. En Ascencio, Gabriel (ed). *La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 74-81.
- Rodríguez, J. J. (22 de junio de 2016). Panamá adapta su canal al siglo XXI. El Faro. Recuperado el 31 de julio de 2017 de <https://elfaro.net/es/201606/centroamerica/18809/Panam%C3%A1-adapta-su-canal-al-siglo-XXI.htm>
- Rodríguez, O., Guevara, M. y Román, D. (2016). La antropología costarricense en contexto: réquiem por el exotismo. En Tocancipá, Jairo (comp.). *Antropologías en América Latina: Prácticas, alcances y retos*. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial. 241-277.
- Romero, G. (1995). *Las sociedades del Atlántico de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII*. Managua: FONDO DE PROMOCIÓN CULTURAL BANIC.
- Sachse, F. (2010). *Reconstructive Description of Eighteenth-Century Xinka Grammar*. Utrecht: LOT. Tesis de Doctorado, University of Leiden.
- Saintoul, C. (1988). *Racismo, etnocentrismo y literatura*, Ediciones del Sol, Bs.As., Argentina.
- Salamanca, D. (2016). Regiones culturales, regiones naturales y regiones lingüísticas en la Centroamérica aborigen: la familia lingüística misumalena. *Wani*, 71, 46-58.
- Salgado, S., Ibarra, E. y Mesén, R. (2016). De tierras altas a tierras bajas: propuesta y exploración de una ruta prehispánica y colonial en el Caribe de Costa Rica. *Vínculos* 37 (1 y 2).
- Samayoa, H. (1957). Historia del Establecimiento de la Orden Mercedaria en el Reino de Guatemala, desde el Año de 1537 hasta 1632. *Antropología e Historia de Guatemala* 9(2), 30-43.
- Sampeck, K. (2014). Ancient Quelepa, Colonial San Miguel. Shifting Cultural Frontiers and Rouge Colonialism in Eastern El Salvador. En *The Maya and their Central American Neighbors. Settlement Patterns, Architecture, Hieroglyphic Texts, and Ceramics*. Braswell, J. (Ed). 56-82. Routledge Taylor y Francis Group. Londres y New York.

- Samper, M. (2002). Geografía histórica e istmicidad, o el puente entre pasado y porvenir: La contribución del Atlas Histórico de América Central. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 28 (1-2), 189-193.
- Sánchez, C. (2003). *Topographies of Power: The Political Landscape of the Southeast Maya*. University of California, Santa Barbara. UMI Dissertation Publishing.
- Sánchez, M. (2011). Tierra negra antropogénica y la producción alimenticia precolombina en Costa Rica. Informe final. Universidad de Costa Rica.
- Sánchez, M. (2012). Tierras negras antropogénicas y la producción alimenticia en Costa Rica. Unidad de apoyo audiovisual a la Antropología. Escuela de Antropología. Universidad de Costa Rica. YOUTUBE, 14 de setiembre de 2012.
- Sánchez, M. (2013). Las sociedades de rango y su distribución territorial en el Pacífico Sur de Costa Rica. *Revista de Arqueología Americana* No. 31. IPGH.
- Sanson, N. (2006). [1678] Mexique, au Nouvelle Espagne, Nouvelle Gallice, Yucatan: et autres provinces jusques a l'Isthme de Panama, ou sont les Audiences de Mexico, Guadalaiaara, et de Guatemala. Tables de la Geographie Ancienne et Nouvelle, Pate 25, Paris: Chez l'autheu. En William V. Davidson, compilador, *Atlas de Mapas Históricos de Honduras*. Fundación Uno, Managua, 85.
- Scheffler, T. E. (2008). *The El Gigante Rock Shelter, Honduras*. The Pennsylvania State University. ProQuest UMI Dissertation Publishing
- Scheffler, T., Hirth, K. y Hasemann, G. (2012). The El Gigante Rockshelter: Preliminary observations on an early to late Holocene occupation in southwest Honduras. *Latin American Antiquity* 4, 597-610
- Schmidt, P. (2006). La época prehispánica en Guerrero. *Arqueología Mexicana*. Vol. XIV, No. 82, pp.28-37. Editorial Raíces, México.
- Schortman, E. M. y Urban, P. A. (2011a). *Networks of power: political relations in the Late Postclassic Naco Valley, Honduras*. University Press of Colorado, Boulder.
- Schortman, E. M. y Urban, P. A. (2011b). Power, memory, and prehistory: Constructing and erasing political landscapes in the Naco Valley, Northwestern Honduras. *American Anthropologist* 113 (1), 5-21.
- Schortman, E. M., Urban, P. A. y Ausec, M. (2001). Politics with style: Identity formation in prehispanic Southeastern Mesoamerica. *American Anthropologist* 103(2), 312-330.
- Schroeder, S. (1991). *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*. University of Arizona Press, Tucson.

- Schuller, R. (1929). Die Egertonkarte von Amerika und die ehemalige Verbreitung der Lenkaindianer in Honduras. *Petermanns Geographische Mitteilungen* 75, 316-319.
- Sewell, W. H. (1967). Marc Bloch and the logic of comparative history. *History and Theory* 6(2), 208-218.
- Sharer, R. (2009). The Ch'orti' Past. An Archaeological Perspective. En *The Ch'orti' Maya Area. Past and Present*. Metz, B., McNeil, C. L. y Hull, K. M. (Eds.). 124-133. University Press of Florida, Gainesville.
- Sheptak, R. N. (2004). Noticias de un cacique indígena de la época colonial: Una contribución a la historia colonial de Honduras. En *Paper presented at the VII Congreso Centroamericano de Historia*, Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa.
- Sheptak, R. N. (2007). Los Toqueguas de la Costa Norte de Honduras en la Época Colonial. *Yaxkin* XXIII (2), 140-157.
- Sheptak, R. N. (2013). *Colonial Masca in motion: Tactics of persistence of a Honduran indigenous community*. Tesis de Doctorado, University of Leiden. Recuperado el 24 de julio de 2016 de <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/20999/02.pdf?sequence=20>
- Schöndube, O. (1994). El Occidente de México. *Arqueología Mexicana*. Vol. II, N.º 9, 18-25. Editorial Raíces, México.
- Schöndube, O. (1998). Colima y el Occidente de México. *Tesoros de Colima. Hallazgos de ayer y hoy*. Gobierno del Estado de Colima. Universidad de Colima. Colima, México.
- Smith, A. (1989). Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol.1, N.º 2, Tel Aviv, Israel.
- Smith, A. (1990). Towards a Global Culture? *Theory, Culture and Society*. London: SAGE.
- Snarskis, M. J. (1984). Central America: The Lower Caribbean. En *The Archaeology of Lower Central America*, edited Frederick W. Lange and Doris Z. Stone, 195-232. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Snarskis, M. e Ibarra, E. (1985). Comentarios sobre el intercambio entre la Gran Nicoya, la Vertiente Atlántica y el Valle Central de Costa Rica en periodos precolombinos e históricos. *Vínculos*. 11(1-2), 57-66.
- Solís, O. E. (1990). Jesús María: Un sitio con actividad doméstica en el pacífico Central, Costa Rica. *Vínculos* 16, 31-56.

- Solórzano, J. C. (2011). *América antigua. Los pueblos precolombinos desde el poblamiento original hasta los inicios de la conquista española*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Solórzano, J. C. y Quirós, C. (2006). *Costa Rica en el siglo XVI. Descubrimiento, exploración y conquista*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Soto, D. (1994). La tradición cultural Teuchitlan. *Arqueología Mexicana*. Vol. II, No. 9, pp.43-46. Editorial Raíces, México.
- Soustelle, J. (1956). *La vida cotidiana de los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stanislawski, D. (1983). *The Transformation of Nicaragua: 1519 – 1548*. Berkeley: University of California Press.
- Steren, A. (2000). Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario. *Relaciones* Vol.21, N.º 81, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Tapia, P. (5 de agosto de 2013). Viable, revivir plan del Corredor Transistmico. *Milenio*. http://www.milenio.com/negocios/Viable-revivir-plan-Corredor-Transistmico_0_129587282.html
- Tapia, P. (26 de junio de 2015). El Transistmico va; su construcción, para 2016. *Milenio*. http://www.milenio.com/negocios/ryecto_Transistmico-construccion_Transistmico_0_543545650.html
- Thompson, E. S. (1970). *Maya History and Religion*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Toda Noticia, Sección Economía y Finanzas. (2017). Canal Seco de Guatemala y el NAF-TA. <http://www.todanoticia.com/44303/canal-seco-guatemala-nafta/>
- Toda Noticia, Sección Latinoamérica y Caribe (2017). Corredores interoceánicos, el sueño de Centroamérica. *Toda Noticia* <http://www.todanoticia.com/59274/corredores-interoceanicos-sueno-centroamerica/>
- Torres, E. (2011). *La Participación de los Indígenas Mexicanos en las tierras altas de Guatemala 1524-1547*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México, México. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/235752>
- Turpana, A. (1983). *Mi hogar queda entre la infancia y el sueño*. Panamá: Ediciones Formato Dieciseis.
- Turpana, A. (2013). Panamá: el bautismo más caro de la historia. *Tareas*, 145, 49-66

- Ubico, M., Batres, C., De Batres, L., Garnica, M., Martínez, R. y Rosada, L. (2001). Jupilingo: Un pequeño asentamiento probablemente relacionado con la periferia de Copan. En *XIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2000*, edited by J.P. Laporte, A.C. Suasnívar y B. Arroyo, 592-602. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala. <http://www.asociaciontikal.com/pdf/43.00.pdf> Accessed January 5, 2015.
- Universidad Nacional Autónoma de México. (2012). *Gran Diccionario Nahuatl*. Electronic document, <http://www.gdn.unam.mx>, accessed June 9, 2015.
- Urban, P. A. y Schortman, E. M. (1999) Thoughts on the Periphery: The Ideological Consequences of Core-Periphery Relations. En *World-Systems Theory in Practice. Leadership, Production and Exchange*. Kardulias, N. (Ed). 125-152. Lowman y Littlefields Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Van Akkeren, R. (2007). *La visión indígena de la conquista*. Serviprensa, Guatemala.
- Van Marle, G. (19 de julio de 2013). Canal Mania Hits Central America with Three More Atlantic-Pacific Projects. *The Loadstar*. <https://theloadstar.co.uk/canal-mania-hits-central-america-with-three-more-atlantic-pacific-projects/>
- Vargas, E. (Ed). (2005). El Occidente y Centro de México. Arqueología mexicana. En *IV Coloquio Pedro Bosch Gimpera*. Vol. II. IIA UNAM, México.
- Vargas, E. (2013). La ruta del Pacífico, Contacto entre México, centro y Sudamérica. En *Visiones de la arqueología en el siglo XXI. Simposio Román Piña Chan, 10 años de memoria*. 470-493. México. (Versión digital).
- Vargas, E. (Ed). (2014). La frontera meridional de Mesoamérica. En *Historia antigua de México*. Tomo I 191-220. Manzanilla y López (Coords.). (Tercera edición). IIA UNAM, CONACULTA, INAH, México.
- Vázquez, R., Guerrero, J .V. y Sánchez, J. C. (2005). Cutrís; descripción, cronología y afiliación de un centro arquitectónico con caminos monumentales en la llanura de San Carlos. *Vínculos* 28, 149–179.
- Vega, A. (1956a). *Documentos para la historia de Nicaragua 1545-1548*. Tomo IX. Madrid: Imprenta y Litografía Juan Bravo.
- Vega, A. (1956b). *Documentos para la historia de Nicaragua 1545-1548*. Tomo XIV. Madrid: Imprenta y Litografía Juan Bravo.
- Veron, E. (1973). Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica. En *El Proceso Ideológico*, E. Verón (Ed.), Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, Argentina.

- Vivó, J. A. (1972). El poblamiento náhuatl en El Salvador y otros países de Centroamérica. *Colección Antropología* N.º 2. Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, San Salvador, El Salvador.
- Wagua, A. (2000). *En defensa de la vida y su armonía. Elementos de la religión kuna. Textos del Bab Igala*. Panamá: EMINSKY/Pastoral Social Caritas.
- Weigand, P. C. y García, A. (1996). La arquitectura prehispánica y la secuencia cultural en la cuenca de Chapala, Jalisco: Observaciones preliminares. En *Las cuencas del Occidente de México. Época Prehispánica*. Williams, E. y Weigand, P. C. (Eds.). 293-323. Colección Memorias. Zamora: El Colegio de Michoacán. ORSTOM.
- Williams, E. (1992). *Las piedras sagradas. Escultura prehispánica del occidente de México*. Zamora, El Colegio de Michoacán, México.
- Wonderley, A. (1986). Material Symbolics in Pre-Columbian Households: The Painted Pottery of Naco, Honduras. *Journal of Anthropological Research* 42 (4), 497-534.

Este libro contiene las cinco conferencias magistrales presentadas durante el *XI Congreso de la Red Centroamericana de Antropología*, el cual tuvo lugar en la Universidad de Costa Rica (UCR), del 27 de febrero al 3 de marzo del 2017. Los temas se relacionan, principalmente, con el concepto de Área Histórica Chibcha o Istmo-Colombiana, el cual ha sido planteado como una alternativa para una comprensión profunda de la historia de los pueblos que habitaron y habitan el istmo centroamericano. Así, Marcos Guevara Berger reflexiona sobre las acepciones más importantes del concepto de istmicidad centroamericana, lo que explica por qué las sociedades centroamericanas tendieron al fraccionamiento y las acciones integradoras no dieron los frutos deseados. Gloria Lara Pinto retoma la propuesta del Área Central que abarca territorios de Honduras, Nicaragua y El Salvador, inicialmente planteada por el arqueólogo George Hasemann (q.e.p.d.) y posteriormente elaborada en colaboración con ella. Esta zona, está marcada por un desarrollo milenario propio con una fuerte interacción interna y entre esta y otras áreas del sur del istmo. Eugenia Ibarra Rojas muestra a través del estudio de la producción, intercambio y comercio de la sal antes y después del siglo XVI, cómo la condición ístmica centroamericana, permitió un gran movimiento de gente, bienes e ideas entre pueblos durante milenios, con el uso de rutas terrestres de caminos y senderos y vías de navegación fluvial y marítima. Ernesto Vargas Pacheco explica que antes del siglo XVI, hubo una serie de similitudes en la cultura material y en las prácticas de los pueblos de diferentes regiones del continente americano a lo largo del Pacífico, particularmente entre el Occidente de México, Centroamérica y regiones de América del Sur. Estas podrían indicar contactos significativos entre pueblos del continente. Finalmente, Miguel Alberto Bartolomé Bistoletti, hace una crítica sugerente a las etapas y formas que adquirieron las relaciones interétnicas en México desde 1910 hasta finales del siglo XX, dominadas por una aculturación dirigida de carácter racista, reduccionista económicamente y etnocida. Acontecimientos como la Revolución Sandinista y el papel de los miskitos en Nicaragua, entre 1980 y 1990, el fin del socialismo y el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, hicieron que los conflictos y demandas étnicas cobraran una notoriedad particular.



LA PROFUNDA HUELLA HISTÓRICA DE LOS PUEBLOS DEL ISTMO CENTROAMERICANO

XI CONGRESO DE LA RED CENTROAMERICANA
DE ANTROPOLOGÍA

EDITORAS

MA. DEL CARMEN ARAYA JIMÉNEZ
SILVIA SALGADO GONZÁLEZ

CIAN CENTRO DE
INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS